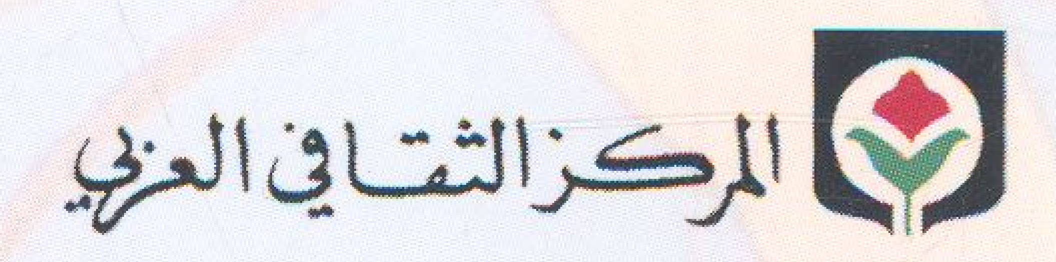
عبد اللّه البريدي

السلفية والليبرالية

اغتيال الإبداع في ثقافتنا العربية





عبد الله البريدي

السلفية والليبرالية

الكتاب
السلفية والليبرالية
تأليف
عبد الله البريدي
الطبعة
الأولى، 2008
عدد الصفحات: 208
القياس: 14.5 × 21.5
الترقيم الدولي:
ISBN: 978-9953-68-295-X

الناشر
المركز الثقافي العربي
الدار البيضاء ـ المغرب
ص.ب: 4006 (سيدنا)
42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 2303339 ـ 2307651
فاكس: 2305726 ـ 2 212+
Email: markaz@wanadoo.net.ma
بيروت ـ لبنان
ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء
شارع جاندارك ـ بناية المقدسي
هاتف: 01750507 ـ 01352826
فاكس: 01343701 ـ 961+
www.ccaedition.com
Email: cca@ccaedition.com

عبد الله البريدي

السلفية والليبرالية

اغتيال الإبداع في ثقافتنا العربية

المحتويات

ما دون الإشكالية!

● السلفية هي الأساس «*للحياة والنهوض والبناء الحضاري*»، ذلك أنها تجسد «*مذهبية متكاملة لها منظومة شاملة من المفاهيم المتعلقة بالمعرفة، والوجود، والكون، والإنسان، والحياة*».. والفكر السلفي «*جاء ليتفاعل مع عصره، كاشفاً جوانب الخلل فيه، منتقياً الجوانب الإيجابية، قائماً بجهده الإبداعي في توصيف البناء الحضاري السليم لأمته الإسلامية*»... على لسان أحد أنصارها[1].

● الليبرالية - في العدوة الأخرى - هي «*فن صناعة العقل المتحرر القادر على الإبداع، وفن التعامل الحر مع الواقع المتجدد*»... ويجب النظر إلى الليبرالية «*كمخرج للوطن، منقذ يقتاده إلى ساحة العقل والعلم والتقدم والحرية، وكل شيء جميل*»... كما يصورها أحد مؤيديها[2].

---

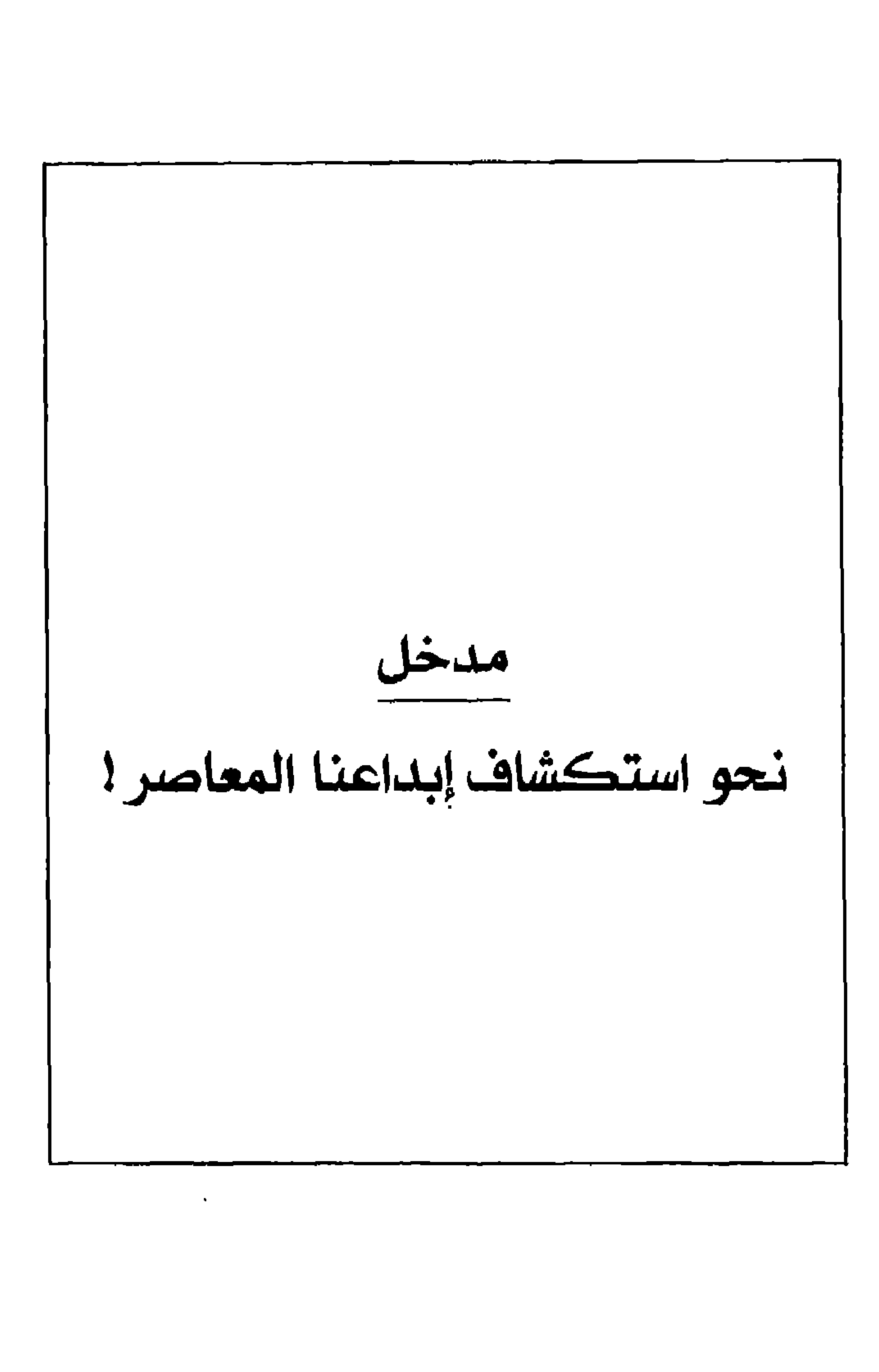
(1) السلفية وقضايا العصر، د. عبدالرحمن بن زيد الزنيدي، الرياض: دار إشبيليا، ص6-7، 244، 1418هـ.

(2) الليبرالية المصرية، د. رفعت السيد، دمشق: الأهالي، ص 18-19، 2003.

في أي العدوتين تكمن الحقائق؟

أو لنقل في عبارة ناجزة:

ما الحقائق حول الإبداع، فكراً وممارسة وإنتاجاً في ثقافتنا العربية المعاصرة؟



مدخل

نحو استكشاف إبداعنا المعاصر !

الكشف الصريح عن أسباب حقيقة ضمور الإبداع في عالمنا العربي أمر معقد للغاية، غير أنه لا محيص عنه؛ إن أريد للثقافة العربية المعاصرة - ومن ثم المجتمعات العربية - أن تنعتق من أطر الجمود وأسر التقليد التي تكرس تبعيّتها وتحوّلها إلى مجتمعات تفكر بآذانها أكثر من تفكيرها بعقولها[3]، وأحسب أن ثمة جهوداً بحثية وفكرية عالجت تلك الإشكالية من زوايا متعددة وفي حقول مختلفة، ويأتي علم النفس[4] في مقدمتها دون منازع، وتجيء التربية في المرتبة الثانية، وربما جاء الأدب والإدارة في المرتبتين الثالثة والرابعة، مع تلبّس عموم الإسهامات في علم النفس بالدرجة الأولى والتربية بالدرجة الثانية بالمنهجية العلمية التي تغلّب النهج البحثي

---

(3) تفكير الآذان وتفكير الأذهان مستقاة من مقولة تروق لي كثيراً للمفكر الكبير الدكتور عبدالوهاب المسيري؛ حين قال بأننا نفكر بآذاننا، أنظر: فقه التحيز، المقدمة،، ط3، هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1418هـ.

(4) مما يدلل على عناية علم النفس بمسألة الإبداع تأسيس فرع جديد أطلق عليه: علم النفس الإبداعي، أنظر مثلاً: الإبداع وتنميته من منظور تكاملي، د. مصري حنورة، ط3، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2003.

الكمّي، وهذا لا يعني القول بأن تلك الجهود والإسهامات قد بلغت حد الكفاية نوعاً أو كماً، غير أنها محاولات مشكورة، يمكن لنا الإفادة منها في إطار نقدي تكاملي نحدث من خلاله التراكمية الواجبة، والأمر الذي نحاول التصدي له في هذا التشخيص الثقافي يتجسد في ثلاثة أسئلة محورية:

- هل يسعنا ألا نكون سلفيين ولا ليبراليين ونظل محتفظين بتديّننا وإنسانيتنا وإبداعيتنا في واقعنا العربي المعاش؟
- وكيف يمكن لنا أن نوصف الممارسة الإبداعية للسلفية والليبرالية؟ وما هي انعكاسات تلك الممارسة على الثقافة العربية المعاصرة؟
- وهل من سبيل إلى الانفلات من قبضة الجمود والتقليد وصولاً إلى الإبداع العربي في الجوانب الفكرية والبحثية التي تعد قنطرة للإبداع في بقية المجالات؟

وفي خضمّ البحث عن إجابات لتلك الأسئلة، سنعمل على الكشف - بكل شفافية - عما يشبه «الأسلاك الداخلية» في العقل السلفي والعقل الليبرالي، لنتفهم بدرجة أعمق: بماذا يفكر العقلان السلفي والليبرالي؟ وكيف يفكران؟ ولماذا يفكران على هذا النحو؟؛ وذلك بحسب ما نتوفر عليه من أدوات تشخيصية وقدرات تحليلية؛ وما نقف عليه من الأدبيات وما نستحضره من الشواهد والتطبيقات؛ وكل ذلك مرهون بالمساحة التي نعتقد بأن القارئ المعاصر يمكن أن يتيحها لنا بنوع من الأريحية الذهنية والتفاعل الفكري، وهي في ظني مساحة عوان بين الكتابة التفصيلية المطولة

والكتابة المكثفة المختصرة، وهو ما أروم تحقيقه قدر المستطاع.

هذا ما سنحاول تناوله والكشف عنه في هذا التشخيص؛ في ضوء تشديدنا على ضرورة اتصاف «التشخيص الثقافي» بالديناميكية، فما قد يكون صحيحاً في السابق قد لا يكون كذلك الآن، وما كان هامشياً في الماضي قد يكون جوهرياً في الحاضر أو المستقبل، وهكذا، فالثقافة إذن تتطور في مفرداتها وأنساقها وتفاعلاتها وتمظهراتها ووظائفها.

وقد اخترت مناقشة السلفية والليبرالية؛ بوصفهما تيارين متناطحين في مشهدنا الثقافي المعاصر؛ يمارسان تسويقا وترويجا لفكريهما، بل تحشيداً وتحزيباً وبأشكال مختلفة؛ يصور كل منهما أن لا مشروعية إلا «نهجه»، ولا طريق إلا «فلسفته»، ولا صوت إلا «صوته»، ولا نهضة إلا «بمشروعه»، بل ولا حياة إلا «باختياراته»، هذا هو ما دفعني لتحليل «السلفية والليبرالية» في إطار التشخيص الديناميكي، لاسيما أنني لم أقف على تشخيص لتلك المسألتين بذلك المنظار وبهذا التقابل، مع التركيز على الأفكار المحورية التي تشكل النفس أو النسق العام لكل منهما، وهذا يعني أننا لسنا منشغلين على الإطلاق بالأشخاص أو الرموز في كل تيار، فالبعد الشخصي لا يعنينا بشيء، وحين نورد بعض الأسماء، فإن ذلك مبعثه المقتضيات المنهجية التي قد تلزمنا بشيء من هذا، مع ما نكنّه لهم من الاحترام والتقدير بما يليق بمقامهم.

ونحن هنا لسنا بصدد إجراء بحث تفصيلي متعمق للتعريف بمصطلحي «السلفية» و«الليبرالية»، فذاك أمر لا نتقصده ولا نطيقه في هذا السياق التشخيصي المختصر؛ الأمر الذي يدفعنا إلى توجيه

أذهاننا إلى المسائل ذات العلائق المباشرة بالإبداع، فكراً وممارسة؛ لدى كل من السلفيين والليبراليين العرب، غير أن هذا لا يعني البتة أننا لسنا بحاجة إلى نوع من التحليل المكثف والتعريف العام بالأطر التي تمهّد لنا طرائق منهجية؛ نتلمس من خلالها رسم خارطة الاتجاهات والسلوك الإبداعي للسلفية والليبرالية والتعرف على سمات إنتاجها.

وأحسب أن سؤالاً جوهرياً قد يتشكل بشكل استباقي في ذهن القارئ مفاده:

هنالك مؤشرات شديدة الوضوح وأدلة متضافرة على ضمور الإبداع في الثقافة العربية المعاصرة بجميع تياراتها ورموزها وذلك بشكل عام في ميادين الفكر والعلم - باستثناء الأعمال الأدبية في بعض نتاجاتها -، فلماذا يولي التحليل وجهه شطر السلفية والليبرالية وكأنهما التياران الوحيدان المتورطان في الجمود والمحاكاة والتقليد؟ أليس في ذلك تحكّم غير منهجي وتجنّ لا مبرر له؟

في رأيي أن سؤالاً محورياً واستباقياً كهذا يحتاج إلى إجابة مباشرة ودون مواربة، حتى لو ترتب على ذلك نوع من الإفصاح أو الكشف المبكر عن اتجاه النتائج التي خلصنا إليها حول الإبداع لدى كل من السلفية والليبرالية، لا سيما أننا لا نتعاطى مع أسرار أو رسائل مشفرة؛ بل مع حقائق تستند إلى واقع يعيشه الإنسان العربي من المحيط إلى الخليج، وعلى هذا يمكن القول بأن الإجابة الشفيفة هي التي تولّد - في الحقيقة - مشروعية التعاطي مع هذا الكتاب والتفاعل مع أطروحته الرئيسية، والاتفاق من ثم أو الاختلاف أو

التوقف حيال مقدماته وشواهده وبراهينه ونتائجه وتوصياته.

النسق العام في ثقافتنا المعاصرة يسير باتجاه التقليد والمحاكاة والجمود في الميادين كافة - عدا استثناءات قليلة -، هذا صحيح، ولا غبار عليه، غير أننا مطالبون في الوقت ذاته بتكثيف تحليلنا على الممارسة السلفية والليبرالية بوصفها الظاهرة التي نخضعها للتشخيص لأسباب أومأنا إلى طرف منها والتي تتركز حول مزاعم السلفية والليبرالية بأن كل واحد منهما يجسد طريق الخلاص وسبيل النهوض ومبعث الإبداع، كما أن الشيء الأكثر إلحاحاً في ذلك التشخيص أو الأشد بْعثاً لي على التصدي لمسألة الإبداع لدى السلفية والليبرالية ليس هو مجرد الانتهاء إلى القول بأنه ثمة لا إبداع لديهم، كلا، وإنما هو الكشف عن أسباب ذلك، وما يمكن أن يترتب على ذلك من إعادة ضبط البوصلة الفكرية في العالم العربي، على نحو يدفع بنا صوب الانعتاق من كل ما يبعدنا عن الإبداع في ضوء ثقافتنا بثوابتها وإطارها الحضاري، بغضّ النظر عن الواجهة أو اللافتة الفكرية التي تعيق الفعل الإبداعي أو تُميته.

ولا نحسب أن ذلك القصد يمكن أن يُهدر أو يُقلل من شأنه بالحجة التي تضمّنها ذلك السؤال؛ الذي قد يبدو للوهلة الأولى على أنه مُبطل أو مُهمش للمعالجة التشخيصية للإبداع لدى السلفية والليبرالية، فالتشخيص على أهميته لا يعدو أن يكون وسيلة لغاية أكبر، وهو الدور الأول الذي نمارسه في منظومة الهندسة الاجتماعية، حيث يعقبه أربعة أدوار متعاقبة هي: دور المخطط (أو المهندس)، ودور الباني، ودور الحامي، ودور المبدع؛ ومؤدى هذا القول بأن تشخيص الجمود هو سبيلنا إلى الانعتاق منه، ومن ثم

الالتصاق برحم الإبداع، ثقافة وممارسة وآليات، ويعني هذا أن شجرةَ الإبداعِ تضمرُ بموتِ عروقِ التشخيصِ الذكيّ أو انسدادِها!![5]

والقول بضمور الإبداع لا يعني أننا نقول بعدم وجود مبدعين عرب، كلا، فثمة مبدعون عرب، وهذا من شأنه تبرئة تلك النتيجة من الوقوع في خطيئة التعميم، ولكن الذي يعنينا في نهاية المطاف ليس وجود المبدعين وإنما وجود النتاج الإبداعي، فهو المحك، الذي نحاكم به «إبداعيتنا» التي نزعمها، فلسان حالنا: «قل هاتوا إبداعكم».

وقع بيدي أثناء رص اللبنات الأخيرة في هذا الكتاب نتاج فكري رصين للدكتور برهان غليون في كتابه الشهير «اغتيال العقل»[6]، وقد اندهشت حقاً حين وجدت أن هنالك اتفاقاً واسعاً بين بعض النتائج التي توصلت إليها وبعض النتائج التي توصل إليها غليون في أطروحته المتعمقة؛ التي جهد فيها بنفس تحليلي دقيق لأن يشخص مأزق العقل العربي المعاصر لافتاً الأنظار إلى الوضع المتأزم للثقافة العربية من جراء ما أسماه بـ«السلفية والتبعية» - التراث والحداثة -، متتبعاً بأدوات تحليلية راقية التناقض الصارخ في العقل العربي بين

---

(5) كتاب للمؤلف تحت النشر بعنوان: أسرار الهندسة الاجتماعية - نحو ابتكار أدوات جديدة لزيادة ذكائنا الجمعي.

(6) من إصدارات المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، ط 4، 2006م، وقد كانت الطبعة الأولى في عام 1986م، وقد عجبت كيف فاتني اقتناء هذا الكتاب طوال هذه الفترة الطويلة، ولعل في ذلك نوع من الفائدة المنهجية، وذلك بأن يحدث اتفاق أو تناغم بين بعض النتائج التي تم التوصل إليها حول مسألة ما بطرق منهجية مختلفة بواسطة عدة باحثين.

طروحات السلفية والتبعية حول تأكيد الذاتية وتجذير المعاصرة؛ بين تحقيق الهوية وبناء الحضارة، موضحاً أن النهضة الحضارية تفترض عدم وجود مثل ذلك التناقض، بل يذهب أبعد من هذا حين يؤكد على أن هذا الجانب يكمل الآخر في حركة ديناميكية تكاملية، داعياً إلى مزيد من الانغماس «المزدوج» في التراث والحضارة الحديثة كسبيل لاستيعابهما وتجاوزهما في الوقت نفسه مع تشديده على أنه لا يمكن إحداث التوفيق أو التلفيق بينهما، ومؤدى هذا في نظره أن «نأخذ من الحضارة و لا نؤخذ بها، ونحيي التراث ولا نحيا به، ونرفض الحلول السهلة، ونرفض التقليد من أي طرف جاء»[7]، مؤكداً على أن الإبداع يخرج من رحم الجدل الدائم بين التراث والحضارة الحديثة، فهو الذي يحافظ على التوتر المبدع، الذي لا يؤسس طريقاً ثالثاً - توفيقياً - وإنما موقفاً نقدياً وصراطاً مستقيماً، «وهذا هو العقل، وهذه هي العقلانية في النهضة»[8] كما يراها غليون.

وقد انحاز غليون إلى التحديثيين بنظرة تفاؤلية حين أوقع عليهم مسؤولية أكبر من غرمائهم التراثيين في تقديم «الحلول المبدعة»؛ لكي نتجاوز بها إشكالياتنا ومشاكلنا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وقد علل ذلك بانفتاحهم على الحضارة والعلوم الحديثة، وها هو التاريخ يؤشر على أن هذا الطرح مضى عليه أكثر من عشرين سنة، وهنا يحق لنا أن نتساءل عن مستويات النجاح في تحقيق «التحديثيين» لمثل تلك الآمال التي يبدو أنها كانت أكبر مما ينبغي!

---

(7) اغتيال العقل، ص 299.

(8) المرجع السابق، ص 304.

بل هنالك سؤال أكثر إلحاحاً وأشد خطورة الآن وهو: كيف لنا أن نتجاوز طروحات المعيقين للإبداع في ثقافتنا العربية المعاصرة من خلال توصيف دقيق للممارسة الإبداعية لدى العقل السلفي والعقل الليبرالي؛ توصيف يسنده الدليل وتعضده التطبيقات، وهذا ما يشير إلى وجود نوع من التراكمية التي يمكن أن يحدثها تشخيصنا في هذا الكتاب الذي يتمركز حول ما يمكننا تسميته بـ«اغتيال الإبداع» مع طروحات «اغتيال العقل»، حيث الانتقال من التوصيف العام حول تفكير العقل العربي إلى توصيف أخص حول إبداعه، ومن تجسيد المشكل إلى بلورة مبدئية لآليات اجتيازه.

وفي ثنايا هذا المدخل، هنالك قضية لا بد من لفت الأنظار إليها وإن كانت القراءة المتفحصة قمينة بالانتباه إليها وهي أن العمل التشخيصي الذي نمارسه في هذا الكتاب لا يلامس السلفية وحدها ولا الليبرالية وحدها، بل يلامس ما يضاهي السلفية والليبرالية وما يحاكيهما من التيارات والرؤى والتوجهات بحسب قربها ودرجة تلبسها بسمات النفس أو النسق العام الذي نقيم عليه ذلك التشخيص؛ بغضّ النظر عن المسميات أو الشعارات أو اللافتات التي ترفع، فالحقيقة بجواهر الأشياء؛ مع توخي الحذر عند تفحص المسوغات المنهجية لتعميم بعض النتائج، حتى لا يفهم هذا على أنه دعوة إلى التعميم المجاني!

وقد يكون هاماً بوجه أو بآخر أن أشير إلى أن المادة الأساسية لهذا الكتاب كانت معدّة في الأصل لمحاضرة دعيت إلى إلقائها في النادي الأدبي بالرياض وتحديداً في «منبر الحوار» في النادي - الذي يديره باقتدار الأخ الأستاذ محمد الهويمل -، إلا أنني لم أتمكن من

إلقائها بسبب ضغوط من التيار السلفي على ما يبدو، حيث أوقفت المحاضرة قبل بدئها بنحو ثلاث ساعات فقط[9]، وقد كان للتفاعل الكبير الذي حظيت به تلك المحاضرة من التيارين السلفي والليبرالي وما صاحبها من تغطية إعلامية واسعة وطروحات فكرية مؤيدة ومعارضة؛ كان لذلك كله النصيب الأوفى لدفعي على التوسع في الأطروحة ونشرها في كتاب يستوعب ولا يتوقف عند المشهد الفكري السعودي بتياراته السلفية والليبرالية، خاصة أن الفعل والنتاج الفكري في السعودية جعل يؤثر بوتيرة متزايدة على المشهد الفكري العربي في حالته الراهنة، لاسيما في بعض الأطر المرجعية والآليات التي قد تصنف ضمن الديني أو أنها من العوامل التي تتأثر به بشكل أو بآخر.

وفي سبيل إنجاز ما سبق، سأجهد لأن أفيد من خبرتي البحثية والفكرية التراكمية المتواضعة في علوم التفكير والإبداع - في فترة تزيد على خمس عشرة سنة -، علنا ننجح وإن بشكل مبدئي في الوصول إلى «توصيف عام» للعقل السلفي والعقل الليبرالي، مع حرصي المضاعف على الابتعاد عن اللغة التخصصية والأساليب الأكاديمية التي قد لا تلائم عموم المثقفين والقراء، مع إثبات بعض المراجع الأساسية، ولعلّي بذلك أفلح في جعل هذا التشخيص

(9) كانت المحاضرة يوم الأحد 9-10-1428هـ الموافق 21-10-2007م، وقد كان عنوانها: هل عجز العقل السلفي والليبرالي عن الإبداع؟، وقد أبدى القائمون على النادي حرصاً كبيراً على إعادة جدولتها، وقد تحقق ذلك فعلاً ولكن بعنوان جديد «الإبداع السلفي والإبداع الليبرالي»!، وذلك في يوم الأحد 29-11-1428هـ الموافق 9-12-2007م.

بمنهجيته ونتائجه ولغته قريباً مستساغاً، يسهل تتبعه واستشكاف وتقييم ما فيه من أدلة وبراهين وشواهد ورمزيات واصطياد ما قد يتضمنه من نتائج مستفزة - إيجاباً وسلباً - تستحق القبول أو الرفض أو التأمل!

والكتاب بالوصف السابق يتضمن أربعة أجزاء رئيسية هي:

1. السلفية والليبرالية.. بين الفنائية والمائية
2. السلفية والليبرالية.. بين تعطيل التحيز وتهميشه
3. السلفية والليبرالية.. وضمور الإبداع
4. من السلفية والليبرالية إلى الإبداع

راجياً أن يسهم هذا التشخيص المختصر المتواضع في تلمّس: لماذا لم نبدع كعرب في واقعنا المعاصر على الرغم من ثبوت قدمنا في الإنتاج الإبداعي الأصيل في ما سلف من أمرنا؟ وكيف لنا الخروج إلى باحة الإبداع... إن كنا نطيق ذلك أصلاً، والحمد لمن رضينا به رباً وإلهاً...

عصر الجمعة
26 -12-1428هـ
4-1-2008م
بريدة (السعودية)

الجزء الأول

السلفية والليبرالية..
بين الفنائية والمائية!

لئن كنا - كما ألمحنا في المقدمة - لا نستهدف التنقيب الرأسي في الإشكاليات الاصطلاحية لكل من «السلفية» و«الليبرالية»، ولا نروم أيضاً التتبع التأريخي التفصيلي لهذين المصطلحين في أدبياتهما وواقعهما المعاصرين في عالمنا العربي، فإن التشخيص الثقافي الذي نزمع ممارسته بشأن الفعل الإبداعي لدى السلفية والليبرالية؛ يلزمنا بأن نتوفر على قدر من الفهم والوعي للجانب الاصطلاحي؛ فهماً بإشكالياته ووعياً بما قد يثيره أو ينتجه من اتجاهات وممارسات وتحيزات في المشهد الثقافي العربي المعاصر، على المستوى الشعبي، وعلى المستوى البحثي والفكري المتخصص؛ إيماناً منا بأن المصطلح شبيه بالكائن الحي، ولذا فهو كائن ثقافي ديناميكي؛ يفترض أن يعبّر عن الإنسان بآماله وآلامه بشكل محكم، وذاك محك لجودة المصطلح ودقته؛ والمصطلح له تشكلاته التي تتجدد في ضوء تفاعلات البشر في محيطهم الاجتماعي وفق ما يملكونه من معتقدات وقيم ومفاهيم وأمزجة خاصة، والمصطلح بالتوصيف السابق له انعكاساته الحتمية على الوعي واللاوعي الثقافي وما سيترتب عليها من الرؤى والاتجاهات الفكرية التي قد يترجم بعضها إلى مشاريع

بناء أو تغيير في عالمنا العربي، ويتأكد ما سبق في حالة المصطلحات العابرة أو المرتحلة، وهو الوصف الذي يصدق تماماً على مصطلحي السلفية والليبرالية، حيث ارتحلا ولمسافات شاسعة عبر حدود الزمان والمكان؛ مما يبرر الجهد الذي نبذله في سبيل استكشافهما.

وتقضي الحقيقة بالتأكيد على أن الإتيان على المشكل المصطلحي لدى السلفية والليبرالية على نحو ما من العمق سيكون مفيداً في إثراء الحركة النقدية الفكرية العربية المعاصرة، بغضّ النظر عن درجة الاتفاق أو الاختلاف حول النتائج التفصيلية التي سيتم الخلوص إليها بشأن الممارسة الإبداعية للعقلين السلفي والليبرالي، وفي هذا وذاك تبعات واستحقاقات لا يستهان بها.

غير أن الأطروحة الأساسية في هذا الكتاب والمتعلقة بالإبداع، فكراً وممارسة؛ ستكون موجهاً لنا في عملية التعريف والتأريخ للمصطلحين، مما يجعلنا شديدي الانتباه للمسارب التي يمكن لنا أن نلج منها؛ جالبين معنا أدواتنا التشخيصية وأضواءنا الكاشفة، علّنا بذلك نظفر بما يهدينا إلى السبل المنهجية التي نتفهم من خلالها - بالحد الأدنى من العمق على أقل تقدير - اتجاهات وممارسات العقل السلفي والعقل الليبرالي حيال الإبداع والتعرف على سمات إنتاجهما. أي أننا سنتعرض لمحورين رئيسيين:

- إشكاليات المصطلح، لكل من السلفية والليبرالية.
- وإشكاليات ما وراء المصطلح، لهما.

1

السلفية.. مصطلح يحمل بذور فنائه!

التحليل المتعمق لمحاولات التعريف بـ«السلفية» يلجئنا إلى تقرير أن ثمة «تحيزاً غير مقبول»، أو «تحيزاً سلبياً»، سواء كان «تحيزاً مع» أو «تحيزاً ضد» السلفية، فتحيز المع يجذر لها في غير أرضها ويمنحها ما ليس لها وينعتها بما ليس بها، بل يجعلها في مرتبة تكاد تقترب من الدين ذاته، أو هي الدين ذاته، وينطبق هذا على مجمل الطروحات الشعبية التي تذهب - مثلاً - إلى أن «السلفية هي دين الله الذي أنزله على رسوله... ولا يسع مسلم أن يتركها»، وآخر يقرر بأن: «السلفية هي دين الله»، وثالث يقول «السلفية هي الإسلام النقي من كل شوائب البدع و الشبه...»[10].

كما ينطبق هذا إلى حد كبير أيضاً على الكثير من الطروحات البحثية والفكرية السلفية المتخصصة، فالسلفية - كما يقول أحد رموزها ومنظريها - «لا تعني عندنا أكثر من الإسلام الصحيح

---

(10) هنالك مصادر كثيرة تعرض الطروحات السلفية في محيطها الشعبي وأطرها الاجتماعية التي تمثل انعكاساً للفهم السلفي الذي يتلقاه الطلاب والأتباع عن المرجعيات السلفية، ومن تلك المصادر موقع «شبكة سحاب السلفية» في الإنترنت.

الموافق للكتاب والسنّة والمتبع للسلف الصالح»[11]، والسلفية - بمعناها الصحيح المعروف بحسب رمز آخر - «لا تخالف الكتاب والسنّة فلا تقبل المناقشة والتخطئة، أما السلفية المدعاة فهي محل نظر»[12]، ومن أهم الأطروحات البحثية السلفية ما كتبه الدكتور عبدالرحمن بن زيد الزنيدي - في كتابه السلفية وقضايا العصر-، حيث يعالج مسألة السلفية - في نحو ستمائة وخمسين صفحة - وكأنها هي الدين الذي لا يسع أحد الخروج عنه، فهو يصفها بأنها: «الاتجاه الممثل للإسلام بأعلى صوره المقاربة لحقيقته الكاملة - بحسب الطاقة البشرية»، وتارة يقول بأنها «أصدق ممثل له»[13]، ولا ندري كلمة أصدق هنا أهي إشارة إلى النوايا الحسنة أو المخلصة أو السمات المنهجية الفريدة التي تمتاز بها السلفية، أم هذا وذاك، لاسيما أن السلفية معروف عنها نزوعها الشديد لتزكية ذاتها مقابل «الآخر غير السلفي» / البدعي[14]، فالدكتور عبدالرحمن الزنيدي نفسه يقرر بأن: «أتباع الاتجاه السلفي يأخذون بأحاديث التفرق[15]

---

(11) الأصول العلمية للدعوة السلفية، عبدالرحمن عبد الخالق، الكويت: الدار السلفية، 1402هـ، ص 12.

(12) السلفية ليست مذهباً، د. صالح الفوزان، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ص 6.

(13) السلفية وقضايا العصر، مرجع سابق، ص 5، 7. وهنالك طروحات كثيرة مشابهة، انظر مثلاً: هي السلفية - نسبة وعقيدة ومنهجاً، محمد إبراهيم شقرة، عمان: كندة، 1421هـ.

(14) يدعم السلفيون مقولة تقسم الناس إلى: سلفيين وبدعيين، ويستنكر ردها بدليل أحاديث التفرق، انظر: تعقيبات على كتاب السلفية ليست مذهباً، د. صالح الفوزان، مرجع سابق، ص 22.

(15) حديث: «افترقت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى =

التي صحت أسانيدها ويوظفون دلالتها المعنوية في تأكيد تميز منهجهم بتزكية الرسول صلى الله عليه وسلم له، دون سائر الاتجاهات المخالفة له مهما تعددت وتشعبت»، ويقوم الفهم السلفي لتلك الأحاديث على أن السلفية «هي الفرقة الناجية»[16] ،[17]،

= على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة»، وما جاء في معناه من الأحاديث الأخرى، ويعد هذا الحديث أصلاً في الفكر السلفي باعتباره المسوغ للسلفية لأن تتمايز عن غيرها عقدياً ووجدانياً، ويمثل حديث «ما أنا عليه وأصحابي» شطراً مكملاً للحديث الآخر حيث يجسد المسوغ للتمايز المنهجي والسلوكي أو التطبيقي.

(16) السلفية وقضايا العصر، مرجع سابق، 64-65.

(17) محاولة الدكتور عبدالرحمن الزنيدي في كتابه السابق، تعد الأوسع والأكثر تفصيلاً، غير أنه وقع في خلل منهجي كبير - يستغرب على أمثاله ممن لهم باع وإسهام مقدر في المجال الفكري والفلسفي- يتمثل في التورط بقدر كبير من التحيز مع السلفية لدرجة أوصلها أو كاد إلى مرتبة الدين، ويتضح ذلك في عدة جوانب، فلو قدر أننا أزلنا كلمة «السلفية» في سائر الكتاب ووضعنا بدلاً عنها كلمة «الإسلام» فإن المعنى يستقيم في كثير من أجزاء الكتاب وموضوعاته، وهذا تحيز مرفوض، بل هو خروج عن الروح السلفية التي يدعو إليها الدكتور الزنيدي، إذ السلفية ليست هي الإسلام، وثمة خلل منهجي آخر، لا يقل خطورة عن سابقه، وهو عدم الإفصاح عن المنهجية التي اتبعها في تقريره لأصول السلفية وقواعدها ومواقفها من القضايا الفكرية والمسائل المعاصرة، فتارة يرجع إلى النصوص الشرعية مباشرة وتارة يرجع إلى أقوال بعض السلف، وتارة يجتهد هو بتقرير ما يراه سلفياً، لاسيما في الموضوعات التي يعجز عن أن يجد سنداً سلفياً لها، ومن أوضح ذلك ما يتعلق بالقضايا الفلسفية، فالمدرسة السلفية تعتبرها نوعاً من الانحراف أو الهرطقة!، ولم يكلف الدكتور الزنيدي نفسه الإفصاح عن موقف السلفية من الفلسفة وفي هذا هروب غير مستساغ عن الكشف عن تحيزات السلفية ضد الفلسفة، فكيف يمكن لنا والحالة كذلك أن نتقبل طرح الزنيدي على أنه يمثل السلفية؟!، بل إن المتوقع من المدرسة السلفية المعاصرة أن تعيد النظر في =

وهنالك مسألة يجب التفطن لها، وهي أن أحاديث تفرق الأمة قد أخذت بنوع من الاستعجال في التطبيق، فالبعض بدا كما لو كان مسؤولاً عن ممارسة عملية «العد» للفرق الضالة وإيصالها إلى العدد الوارد في تلك الأحاديث في وقت مبكر بأكثر مما ينبغي، الأمر الذي أدى إلى التعسف في عمليات التصنيف للفرق الإسلامية.

ولعل من الصور الأخرى للتزكية شبه المطلقة للسلفية ترديد بعض السلفيين لمقولة أن المناوئين لها يحكمون عليها من خلال تصرفات بعض منتسبيها، فالسلفية ذاتها - في نظر أولئك السلفيين - لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، فالخطأ هو من بعض الأتباع أو «أدعياء السلفية» وليس من المنهج.[18]

= درجة استحقاق الدكتور الزنيدي للانتساب للسلفية وهو يتبنى مثل تلك الأطروحات الفلسفية التي ذمها السلف!

(18) يكثر الجدل والخلاف بل والصراع بين السلفيين، حيث تزعم بعض الجماعات بأنها هي السلفية الحقة أما الآخرون فهم أدعياء السلفية، في صور وممارسات حزبية مقيتة، وهنالك طبعات سلفية كثيرة متناحرة، مع زعم السلفية الذي لا ينقطع بأن مصطلح السلفية إنما هو للتعريف وليس للتحزب، ولكن الواقع يشهد بأنهم متحزبون داخل الإطار السلفي بعضهم ضد بعض، فلدينا سلفية مشائخ نجد وسلفية ربيع المدخلي في المدينة المنورة وسلفية الألباني في الشام وسلفية الوادعي في اليمن وسلفية عبد الخالق في الكويت، بل هنالك ثلاث فرق للسلفية في بلد صغير كالبحرين، وسلفيات أخرى في السودان ومصر والجزائر والمغرب وموريتانيا وليبيا وتونس ولبنان وغيرها وسلفية جماعات القتال والعنف؛ كما أنهم متحزبون ضد الإطار غير السلفي وربما بدرجة أشد وأعنف. فعموم المرجعيات السلفية تقرر بأن الجماعة السلفية هي «الجماعة الوحيدة» التي يجب اتباعها والسير على منهجها!! ويخطئ من يعتقد بأن السلفية تشير إلى جماعة بعينها، اسمها الجماعة السلفية الفلانية، بل هي في حقيقة الأمر تعكس نسقاً فكرياً عاماً، تصطبغ بها =

وحين يغوص المحلل في أدبيات السلفية وفكرها وممارساتها وواقعها المشهود، فإن عدداً كبيراً من الأسئلة الإشكالية تتخلق في ذهنه بحثاً عن إجابات شافية ولعل من أهمها ما يلي:

ما جوهر السلفية وما حقيقتها؟ وما الأدلة والبراهين على مشروعيتها؟ وما انعكاسات ذلك فكراً وممارسة؟ ما هي مجالات السلفية؟ أهي في العقيدة أم في التشريع أم في السلوك أم في الإدارة أم في الاقتصاد أم في الحكم؟ أهي في بعضها أم في جميعها؟ وما محددات التطبيق السلفي في تلك المجالات وما ضوابطه؟ وما أدلة ذلك؟ ما حدود السلفية الزمنية؟ ومتى تخلق مصطلح السلفية؟ وهل حافظ على معنى واحد أم أنه تقلب في معانيه ودلالاته؟ ما خصائص المنهجية السلفية؟ ومن الذي يضع أو يقرّ تلك المنهجية؟ وهل هي ثابتة باختلاف الأزمان؟ أم متغيرة؟ وما المتغير منها وما الثابت؟ وهل تميز السلفية بين ما يصلح للخاصة وما يصلح للعامة في أمور التعبد والتنسك؟ ما هي المصادر السلفية المعتمدة؟ ومن الذي يحددها؟؟ ما سمات «السلف الصالح» الذي يجب أن يصدر عنهم في مختلف المجالات؟ ومن هو الذي ينتخب «السلف الصالح»؟ ما علاقة السلفية بالدين؟ أهي فهم للدين أم تطبيق له أم هي الدين ذاته؟ وما أدلة ذلك وما مسوغاته؟ ما علاقة السلفية بالفرقة الناجية؟ وما علاقتها بالطائفة المنصورة؟ ما هي مسوغات التزكية المطلقة أو شبه المطلقة للسلفية؟ هل أفضت السلفية لأن تكون إطاراً للتجمع أو التخندق أو التحزب المذهبي أو الفكري أو الحركي أو السياسي؟ ثم ما علاقة

= جماعات وإن لم تتسم بالسلفية، مع تفاوت في نصيبها من السلفية، كحزب التحرير وجماعة الإخوان المسلمين وغيرها.

السلفية بالسياسة؟ وما درجة إيمانها بالفلسفة السياسية الحديثة؟ ما سر التفرق السلفي وما أسباب كثرة الجماعات السلفية؟ وما هي الجماعة التي تمثل السلفية الحقة؟ وما ضوابط ذلك وما محدداته وما محكاته؟ وما الفرق بين «السلفيين الحقيقيين» و«أدعياء السلفية»؟ وما الأدلة والضوابط في ذلك؟ وما أوجه الشبة والاختلاف والارتباط بين السلفية العلمية والسلفية الحركية والسلفية الجهادية؟ ومتى تكون السلفية «سلمية» ومتى تكون «جهادية»؟

لم يستطع «تحيز المع» أن ينجز لنا إجابات كافية ومقنعة لمثل تلك الأسئلة، بل لم يطق وضع تعريف جامع مانع لمصطلح السلفية يمكن أن يصمد للبحث المنطقي والتنقيب الفلسفي والمساءلة التاريخية، فنحن إزاء تعريفات متكاثرة تنطوي على قدر كبير من التعارض والتضاد فضلاً عن الاختلاف البين في نطاقها وسعتها ومجالاتها، فهل السلفية هي «الاتجاه الذي كان عليه الصحابة والتابعون لهم بإحسان، والإئمة الأربعة، ومن سلك نهجهم دون انحراف إلى مسلك مبتدع كالخوارج والروافض والمرجئة والجهمية والمعتزلة»[19]، أم هي «مواقفة الرأي للكتاب والسنة وروحهما»[20]، وتعريف ثالث يذهب إلى أنها «حركة تطهير ترجع إلى المنابع الأولى، لتنقي الإسلام من كل ما علق به من خرافات وبدع صوفية ضارة.. وهي كفاح من أجل فتح باب الاجتهاد، وإنقاذ المسلم من

(19) انظر السلفية وقضايا العصر، مرجع سابق، ص 31.

(20) معالم الانطلاقة الكبرى، عبد الهادي المصري، الرياض: دار طيبة، ط2، 1408هـ، ص 51.

روح القطيع»[21]، ويشدد باحث سلفي على أن ذلك التحديد الزمني ليس كافياً «بل لابد أن يضاف إلى هذا السبق الزمني موافقة الرأي للكتاب والسنّة وروحهما، فمن خالف رأيه الكتاب والسنّة فليس بسلفي، وإن عاش بين أظهر الصحابة والتابعين وتابعي التابعين»[22]، وتعريف رابع يذهب إلى أنها «طريقة الرعيل الأول، ومن يقتدون بهم في تلقّي العلم، وطريقة فهمه، وبطبيعة الدعوة إليه، فلم يعد إذاً محصوراً في دور تأريخي معين، بل يجب أن يفهم على أنه مدلول مستمر استمرار الحياة»[23]، وتعريف خامس يميز بين ثلاثة معان للسلفية: (1) سلفية زمانية وتشير إلى السلف الصالح من الصحابة وتابعيهم من أهل القرون المفضلة، (2) سلفية منهجية وتعكس منهج أولئك السلف في فهم الإسلام دون الفهوم الأخرى، (3) سلفية مضمون: وتتجسد في المنهج السلفي الذي أخذ بالنصوص في قضايا كثيرة من أهمها العقيدة[24].

وأياً كان التعريف، فالسلفية بنسقها العام تعتبر أن «البعد العقدي» بجوانبه العلمية التفصيلية هو الركيزة المحورية لفكرهم، هذا بجانب اشتغالهم النظري التفصيلي بعلمي الحديث والفقه، وكل ذلك الاشتغال مشدود إلى المسائل والأدوات والإشكاليات التراثية.

---

(21) الشخصانية الإسلامية، د. محمد عزيز الحبابي، ط2، القاهرة: دار المعارف، 123-124.

(22) العقيدة الإسلامية بين السلفية والمعتزلة، محمود خفاجي، ص 21.

(23) الصفات الإلهية، محمد أمان الجامي، ص 64.

(24) الاتجاه السلفي بين الأصالة والمعاصرة، د. راجح الكردي، ط1، عمان: دار عمان، ص 12-16.

ويظهر جلياً ضعف «البعد المقاصدي» في الفكر السلفي، تنظيراً وتفكيراً وتطبيقاً، مما أوجد انعكاسات سلبية كثيرة، قد نتطرق إلى بعضها في الأجزاء القادمة.

والاختلاف ليس حاداً في تعريف السلفية فحسب، بل هنالك اختلاف بيّن في إحالتها التاريخية، فالبعض يشير إلى ظهور السلفية في العصر العباسي والبعض الآخر يقرنها بالعهد النبوي وبعضهم يربطها بأئمة المذاهب السنية الأربعة ويشدد على أنهم سادة السلفيين، وآخرون يشيرون إلى ابن تيمية، وبعضهم يميل إلى التفريق - حين التتبع التاريخي - بين السلفية كمنهج والسلفية كتسمية أو مصطلح، وقد كانت التسمية القديمة - كما يقول الدكتور الزنيدي - هي «أتباع السلف» أو «مذهب السلف» أو ما يردافها أحياناً كـ «أهل السنة والجماعة»[25]، وهذه مسألة هامة يجب التفطن لها جيداً، ومن زوايا متعددة، منها تحري الأسباب والبواعث التي جعلت «السلفية» تهجر تلك التسميات «المؤصلة» عند كثير من «السلف» والتي درجوا عليها وصنفوا الناس بواسطتها؛ مع ضرورة التعرف على نواتج ذلك في الفكر والسلوك.

ومن الإشكاليات التي لا بد من وضعها تحت أضواء التحليل في هذا السياق الخلط البيّن في الفكر السلفي بين «السلف»

---

(25) يؤكد بعض السلفيين على أن للسلفية عدة مترادفات شرعية هي: الجماعة، أهل السنة والجماعة، أهل الحديث، أهل الأثر، جماعة المسلمين، الفرقة الناجية، الطائفة المنصورة، أهل الاتباع، أنظر: هذي هي السلفية، صالح العصيمي، الرياض: دار ابن خزيمة، ص 43-44. وجلي أن مثل ذلك الترادف يخلق ويتضمن الإشارة إلى الكثير من الإشكاليات.

و«السلفية»[26]، فمصطلح السلف - بمفهومه العام - يشير إلى وجود فئة محل اقتداء لدى مجموعة من الناس في جوانب معينة، والسلف بمثل ذلك المعنى سمة لازمة في كل دين من الأديان بل هو سمة لكل أيديولوجية فلسفية أو فكرية أو سياسية، فلكل سلف، ليس في هذا خلاف من حيث المبدأ، غير أن الاعتبارات والاشتراطات والمواصفات والاستحقاقات لمن «ينتخب» كسلف هي محل الاختلاف والتباين، مما يجعلها مفتقرة لجهود بحثية متعمقة.

والمحصلة النهائية - كما نلحظ - خلطٌ جليٌّ وتشوشٌ ظاهرٌ في جهود التعريف بالسلفية والتأريخ لها[27]، ومثل ذلك التشوش

---

(26) انبثاقاً من مفهوم «أتباع السلف» يمكن القول بسلفية عموم الفرق المنتسبة للإسلام كالصوفية والأشاعرة والماتردية والإباضية وغيرها، فكل تلك الفرق لها «سلف» من العلماء تتبعهم وتصدر عنهم، هذا في الإطار السني، وينطبق الكلام على الإطار الشيعي، فثمة سلفية شيعية، بل يمكن القول بأنها النسق العام في الفكر الشيعي الحديث. أما مفهوم «أهل السنة والجماعة» فثمة من يضيق نطاقه وثمة من يوسعه، وتميل السلفية في نسقها العام الحديث إلى تضييقه إلى الحد الذي لا يستوعب داخله غيرهم، ومعلوم أن ذلك المفهوم أقدم استخداماً من مصطلح السلفية.

(27) انظر مثلاً: موسوعة الحضارة الإسلامية لمحمد عمارة وآخرين، 1987م، المجلد 2 ص 375؛ السلفية وقضايا العصر للدكتور الزنيدي، مرجع سابق، 15-49؛ معالم الانطلاقة الكبرى لعبد الهادي المصري، 1408هـ، 51-52؛ الاتجاه السلفي بين الأصالة والمعاصرة للدكتور راجح الكردي، 12-16؛ الشخصانية الإسلامية لعزيز الحبابي 123-124؛ ظاهرة اليسار الإسلامي لمحسن الميلي، 1404هـ، 95؛ اغتيال العقل لبرهان غليون، مرجع سابق، ص 19-37؛ نحن والتراث لمحمد عابد الجابري، 1986م، 12-16؛ المغرب المعاصر للجابري، 1981م، 13-27؛ حصاد العقل لمحمد سعيد عشماوي، 2004م، ط3، 103-106؛ الفكر الإسلامي قراءة علمية لمحمد =

والغموض الأدبيات البحثية والفكرية - حتى السلفية منها[28] - خلق لدي فضولاً علمياً؛ وأوجد قلقاً دافعاً للبحث والتقصي والتتبع لتأريخية ذلك المصطلح؛ للتعرف على بدايات استخدامه وحيثياته وتقلبات معانيه في التاريخ العربي الإسلامي. حيث عمدت للبحث المكثف في كتب التراث من خلال الموسوعات الإلكترونية الضخمة التي اشتملت على كتب علوم القرآن والتفاسير والعقائد والحديث والفقه وأصوله والأخلاق والسياسة الشرعية والتاريخ والتراجم واللغة والأدب، ورأيت أن النتائج - وإن كانت مبدئية - تستحق التدوين والنقاش.

لم أقف على أي مصدر يتضمن الإشارة إلى أن مصطلح «السلفية» قد استخدم فعلاً حتى منتصف القرن السابع الهجري، ويرجح المؤلف بأن أول استخدام له كان في النصف الثاني من ذلك القرن، والأقرب أن الإمام الشهير تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية (661-728هـ)[29] هو أول من استخدمه ونشره في بعض كتبه

= أركون، 1996م، 79؛ ثقافتنا في ضوء التاريخ لعبدالله العروي، 1988م، 192-195.

(28) الدكتور صالح الفوزان - وهو من كبار علماء السلفية الذي يعنيهم إثباتها تاريخياً وترسيخها فكرياً - يشير بشكل ضمني إلى أن السلفية كمصطلح أو تسمية لم يكن معروفاً من قبل، وينكر - وهو أمر غير مألوف على السلفية - القول ببدعية التسمي بالسلفية حتى لو لم تكن تلك التسمية معروفة من قبل، حيث يرى «أن الأسماء أمرها سهل والخطأ فيها لا يصل إلى حد البدعة»، انظر: السلفية ليست مذهباً، د. صالح الفوزان، مرجع سابق، ص 57.

(29) وردت «السلفية» في عدة كتب لابن تيمية، أنظر مثلاً: مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم، دار عالم الكتب، مج 10، ص 99؛ مج 12، ص 309، 349؛ مج 17، ص 39؛ درء تعارض العقل والنقل، =

ولكنه على نطاق ضيق، كما أنه أول عالم ديني ينص على أنه «لا عيب على من أظهر مذهب السلف وانتسب إليه واعتزى إليه، بل يجب قبول ذلك منه بالاتفاق، فإن مذهب السلف لا يكون إلا حقاً»[30]، واستخدمه آخرون خلال القرن الثامن الهجري كابن القيم (691-751هـ)[31]، وابن كثير (710-774هـ)[32]، وابن خلدون (732-808هـ)[33]، وابن رجب الحنبلي (736-795هـ)[34]، وقد تركز معنى المصطلح في تلك الفترة على جانب «العقائد»، ومع حساسية المسألة العقدية طوال التاريخ العربي الإسلامي لم يكن ذلك المصطلح إبان ظهوره متكئاً للتحزب أو التخندق، فغايته كانت تكثيف الاهتمام على «آثار» أو «منهج» أو «طريقة» السلف، لاسيما في الشق العقدي.

وكان القرن الثاني عشر الهجري هو الفضاء الذي تمدد فيه مصطلح السلفية من خلال دعوة التجديد للشيخ محمد بن عبدالوهاب (1115-1206هـ) الذي تأثر كثيراً بفكر ابن تيمية، مما سرب المصطلح إلى ذلك القرن لا سيما أن ابن تيمية كان يصرح

= تحقيق محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، مج 1، ص 164، 166؛ مج 4، ص 163؛

(30) مجموع فتاوى ابن تيمية، مج 4، ص 149.

(31) انظر مثلاً: اعلام الموقعين، تحقيق طه عبد الرءوف سعد، دار الجيل، مج 4، ص 115، 118.

(32) البداية والنهاية، ابن كثير، طبعة دار إحياء التراث، مج 13، ص 277.

(33) تاريخ ابن خلدون، ج 1، الفصل 27، علم الإلهيات، ج 3، المهدي ودعوته.

(34) ذيل طبقات الحنابلة، ابن رجب، مج 1، ص 341.

بجواز الانتساب لمذهب السلف - كما أوردنا آنفاً -، وقد استمر استخدام المصطلح في الجانب العقدي، إلا أنه يمكن القول بأن ثمة توجهاً جديداً ظهر للتعبير عن «الدعوة» التي كانت تتماهى إلى حد كبير مع «العقيدة» في تلك المرحلة، غير أنه بدأ نوع من التمايز يظهر على خارطة المصطلح، في حركة تشبه انسحاب المصطلح من تجسيد «فكرة» إلى التعبير عن «من يحملها»، وأخذ ذلك الاتجاه ينمو تدريجياً طوال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين. وبدهي أن المصطلح حين يتجاوز قنطرة «الفكرة» إلى تخوم «الأنا»، فإنه يكون مرشحاً لاكتساب حمولات «تحيز» سلبية، لا يزيدها الوقت إلا حدة وتراكماً، مما يفضي إلى أنواع وتمظهرات مختلفة من التحزب والتخندق.

والذي يعنينا أكثر هنا هو انعكاس ذلك الظهور أو الانبثاق للمصطلح على الفكر السلفي، فظهور ذلك المصطلح وتشكله في العقود الأخيرة - على نحو ما بيّنا - يعني أنه قد تخلّق «إهاب» أو صنع «وعاء» للاحتواء أو لإحداث التراكمية في مفردات ذلك الفكر، سواء النظرية أو المفاهيمية أو السلوكية، بالإضافة إلى ما تفرزه تلك التراكمية من التحزب الفكري والتخندق الحركي. وقد تعزز ذلك في النصف الأخير من القرن الرابع عشر الهجري. وهذا ما أوجد تهيئة وتأطيراً للسلفية بصورتها «المعاصرة»، وهي التي نخصها بتحليلنا وتشخيصنا؛ سواء من حيث مفرداتها الفكرية واتجاهاتها النفسية وتفاعلاتها الاجتماعية وممارساتها التطبيقية، لاسيما أنها باتت «معبأة» في علب فكرية ومختوم عليها بـ«السلفية»، فتلك السلفية لها أدبياتها ومبادئها ورموزها وتطبيقاتها؛ راجياً أن يمثل ذلك رسماً

معقولاً ومقبولاً لحدود البحث الفكرية والزمنية مع بذل الوسع على الالتزام المنهجي بها؛ وهذا لا يعني أن النقد لا يتوجه أو لا يصح إلا على «السلفية المعاصرة»، بل قد تصح أجزاء منه على بعض المفاهيم أو الاتجاهات أو الممارسات في زمن ما قبل تشكل «السلفية المعاصرة»، ولكن هذا لا يعنينا تتبعه على وجه التحديد في هذا المبحث، فنحن مشتغلون أو يجب أن نشتغل بما هو قبالة وجوهنا من التيارات والأفكار والتوجهات والمشاريع، وإلا وقعنا في فخاخ التعارك مع التاريخ - أفكاره ورموزه - على حساب بناء حاضرنا وتشكيل مستقبلنا. كما أن تشخيصنا ونقدنا لا يعني وضع عموم السلفيين في سلة واحدة؛ سواء من حيث نهجهم الفكري وممارساتهم العملية، غير أن الذي يهمنا هو النفس أو النسق العام للسلفية المعاصرة وانعكاساتها المستقبلية.

أما «تحيز الضد» فهو مؤسس في الغالب على مواقف إيديولوجية تشنّع على السلفية بأكثر مما ينبغي وتبالغ في تقبيحها وغمضها حسناتها، وقد تكون بواعث تلك المواقف مذهبية أو فكرية أو طائفية أو سياسية؛ مخفية كانت أو معلنة، متطرفة كانت أو معتدلة، مؤبدة كانت أو مؤقتة، وتنعكس تلك المواقف الإيديولوجية في المشهد الشعبي كما يقول أحدهم بأن «الحركه السلفية هي حركة زرعها عملاء الغرب...»، وآخر يصف السلفية بأنها بدع وضلال، وثالث ينعتها بالمغذي الأساسي للتفرقة بين المسلمين، وهكذا.

أما الأطروحات البحثية والفكرية فقد اتخذ بعضها موقفاً إيديولوجياً مضاداً أو معادياً للسلفية وقد صنعت تلك الأطروحات قائمة نقد واتهام للسلفية ضمنتها سمات عدة، بعضها يصح تماماً

وبعضها الآخر يصح إلى حد ما وبقيتها مغلوطة ولا أساس لها، ولا يهمنا تتبع تلك المقولات أو تقييم درجة صوابيتها في هذا التشخيص المكثف للسلفية. بقدر ما يهمنا التأكيد إلى أننا نحتاج إلى أبحاث مستقبلية تراعي هذه الجوانب، ونعني بها تحيزات المع وتحيزات الضد وانعكاساتها في أطرها الشعبية، والبحثية والفكرية على حد سواء.

ما سبق يعني أننا بحاجة ماسة إلى جهود بحثية تتلبس بدرجة كافية من الحياد، وأحسب أن هذه المحاولة التشخيصية للسلفية قد جهدت بصدق لأن تنفك عن التحيزات - قدر المستطاع -، ووجود الكاتب في بيئة سلفية من جهة وعدم تعرضه لمواقف شخصية سلبية من جهة ثانية يهيّئ له الفرصة لأن يتخلص من تحيزات المع وتحيزات الضد، فالنقد الذي يمارسه سيجلب له أقداراً - متساوية أو متفاوتة - من النقد والترحيب، وقد توصل الكاتب في ضوء التحليل السابق إلى نتائج هامة، قد لا يسعف المقام للتفصيل فيها؛ مما يضطره إلى إجمال أبرز النتائج التي توصل إليها في الأجزاء التالية:

بدءاً نحتاج إلى إعادة شحن ذهن القارئ بعنوان الجزء الذي نحن بصدده: **السلفية مصطلح يحمل بذور فنائه!**... فما إن تدب في أوصال «مصطلح السلفية» الحياةُ ويتمطى حراكاً وقفزاً إلا ويهب على ذاته بالهدم والنسف والإبادة، فالسلفية ليست غير «تقصي أثر السلف الصالح» والالتزام بكل ما ورد عنهم في الاعتقاد والقول والعمل؛ وعلى نحو تتبعي أثري تفصيلي، مما يجعل السلفية تصنف كل شيء إلى: «سلفي» و«غير سلفي»؛ صغر ذلك أم كبر، ولو قدر لنا قبول ذلك المفهوم أو الوصف للسلفية لأمكننا القول بأن أول

شيء يجب اطراحه على أنه غير سلفي بمنظور السلفية هو «السلفية» ذاتها، فهي مصطلح غير سلفي، حيث لا يوجد أي سند على أنه تم استخدامه من لدن النبي - عليه الصلاة والسلام - ولا من الصحابة الكرام وهم الجيل المعياري الذي يقتفي أثره في كل ما هو موضع للاقتداء بحسب علمهم وإيمانهم الذي لا ينازعهم فيه أحد مما جاء بعدهم، بل لم ترد «السلفية» طوال القرون المفضلة الأولى. فلم يكن ثمة مصطلح لديهم غير الإسلام والإيمان والسنّة، ففي محكم التنزيل نجد نصاً لا يجوز معه الاجتهاد في البحث عن بديل في المسمى، حيث يقول الله تعالى: (هو سماكم المسلمين) (الحج: 78) وآيات الإيمان في القرآن أكثر من أن تحصى، وفي الحديث الصحيح (عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي)[35] ونحو ذلك.

بل إنني أذهب إلى ما هو أبعد من الشأن الاصطلاحي في هذه المسألة من حيث نفي السلفية مصطلحاً، فالممارسة العملية لذلك الجيل المعياري التي تم بناؤها على الهدي النبوي بشكل مباشر، حيث لم تكن «ممارسة سلفية» وفق «التصور السلفي»، فالنبي المعصوم - عليه الصلاة والسلام - لم يتجه إلى تنميط الفعل الإسلامي في كل صغيرة وكبيرة، مما جعله يقول لأصحابه - مثلاً - في الحج: (افعل ولا حرج) في الوقت الذي كان يقول لهم: (خذوا عني مناسككم)، وعلى هذا فالقضية تؤخذ بقدر من التوزان والاعتدال ومراعاة تحصيل المصالح ودرء المفاسد في إطار ديناميكي

---

(35) رواه الإمام أحمد في المسند (4/ 126، 127).

يعترف بالواقع ومعطياته وضغوطاته ويستجيب لها بذكاء وكياسة، ليس ذلك فحسب بل العناية أيضاً بالاختلافات بين البشر في أطباعهم واستعداداتهم النفسية والفكرية وظروفهم الاقتصادية وأوضاعهم الاجتماعية، وهذا ما يفسر قلة عدد الصحابة الذين كانوا يعنون بالتطبيق التفصيلي والتتبع الأثري للهدي النبوي، والمثال العملي الواضح هو الصحابي الجليل عبدالله بن عمر بن الخطاب - رضي الله عنهما -، لدرجة أن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها كانت تقول: «ما كان أحد يتبع آثار النبي صلى الله عليه وسلم في منازله كما كان يتبعه ابن عمر»[36]، وجاء في الحديث أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: «لو تركنا هذا الباب للنّساء»، قال نافع: فلم يدخل منه ابن عمر حتى مات[37]، وكان «يصلي في كل مكان صلى فيه، وحتى إن النبي صلى الله عليه وسلم نزل تحت شجرة. فكان ابن عمر يتعاهدها بالماء لئلا تيبس»[38].

وقد كان ابن عمر - رضي الله عنهما - في مسلكه الفريد يجسد الاستثناء لا الأصل، أو لنقل كان يعكس ما هو صالح للخاصة دون غيرهم، وهذا من أفدح أخطاء السلفية؛ أن جعلت الاستثناء أصلاً والخاص عاماً، فحجرت واسعاً وضيقت مسلكاً ونمّطت مجتمعاً أو رامت تنميطه!

وفي الاتجاه ذاته خلصت إلى نتيجة هامة أحسب أنني مطالب - وفق الأمانة العملية - بإثباتها في هذا السياق، وهي نتيجة ينبغي

(36) الطبقات الكبرى، مج 4، ص 145.
(37) سنن أبي داود، 462.
(38) أسد الغابة، ابن الأثير، مج 2، 153.

تأملها بأكبر قدر ممكن من التجرد من لدن السلفيين قبل غيرهم، وتتمثل باختصار في أنني أعتقد أن الممارسة السلفية التي تجنح لتعميم الاستثناء أو الخاص، قد تغاضت عن حقيقة أن الإسلام جاء بشعائر وعبادات وأحكام ومعاملات بحدود دنيا وحدود قصوى، فالحدود القصوى أو «المعيارية المثلى» للخاصة وهم القلة في المجتمع، والحدود الدنيا أو «المعيارية الواجبة» لعامة الناس وهم الأكثرية وقاعدة المجتمعات حتى في جيل الصحابة الذي يصل عددهم - وفق بعض التقديرات - إلى ما يقارب 120 ألفاً[39]، فالنهج النبوي كان يمايز بين تلك الحدود، ويبني النظرية الدعوية على مقومات تراعي ذلك وتضبطه، فثمة ممارسات نبوية كثيرة تعضد ذلك، ومنها أنه لما وفد عليه رجل من أهل نجد دعاه وذكر له فرائض الإسلام الرئيسية فقال الرجل: «والله لا أزيد على هذا ولا أنقص» فقال الرسول - صلى الله عليه وسلم-: «أفلح إن صدق»[40]. فـ«مستوى الفلاح» هذا كاف لعموم الناس، حيث يمثل «المعيارية الواجبة» بحدودها الدنيا التي لا يسوغ الانتقاص منها.

والحقيقة تدفعنا إلى تقرير أنه لو قدر للممارسات السلفية التي يسوق لها من قبل عموم المدارس السلفية أن تتحرك في فضاء الدعوة والتبشير بالإسلام لكانت حجرة عثرة أمام دخول الكثير من الشعوب، فما دخلت الشعوب الكبيرة - كالإندونسيين والنيجيريين وما حولهم- إلا بنهج إسلامي تجافى عن الممارسات السلفية التي

---

(39) أنظر غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب، مطلب عدد الصحابة.

(40) صحيح البخاري، حديث 46، والأغلب أن الرجل هو ضمام بن ثعلبة.

تتشدد في التفاصيل، فتطالب العامة وهم القاعدة المجتمعية بما يطالب به الخاصة، وما نشاهده في الواقع الإسلامي اليوم يؤكد صحة تلك الملاحظة، حيث تتجه الممارسات الإسلامية - في الأغلب الأعم - فيْ حدودها الدنيا، والتي تحقق مستويات الفلاح التي أومأنا إليها، ولهذا يمكن القول بأن محاولات «تصدير السلفية» في تلك المجتمعات لن يكتب لها النجاح بجانب ما ستولده من سلبيات وخطورة؛ على افتراض قدرة بعض الأطراف السلفية على تأسيس جماعات بشكل أو بآخر.

وتأسيساً على ما سبق، يمكننا الخلوص إلى أن «السلفية» ليست «سلفية»، وهذا حكم صادر منها على ذاتها، دون تدخّل من أحد! وهذا لا يعني البتة الدعوة إلى تجاوز مرجعية القرآن الكريم والسنّة النبوية المطهرة، كما لا يعني أيضاً هجر المفردات المتعلقة بتراث السلف الصالح بشقه النظري والسلوكي، كلا، فهذا ما لا أقصده بحال من الأحوال، فهو تراثنا وجزء من ذاكرتنا الجمعية، بل هو كنز لا يسعنا إلا الانحياز له، ولكنه الانحياز الرشيد وفق ضوابطه الحقيقية التي تميز بين الثوابت والمتغيرات وتراعي تحقيق المقاصد في فهم وسطي ومتكامل ومتوازن؛ فهم يستجيب بمنهجية شرعية وعقلانية راجحة لظروف العصر وتحدياته، مما يوجد قاعدة صلبة للتدين الوسطي، الذي يحقق إشباعات الروح والعقل والجسد، في منظومة محكمة وآليات مبتكرة؛ من شأنها تشييد بنائنا الحضاري العربي الإسلامي. . . الذي نسعد نحن به، وتسعد الإنسانية كلها به.

2

الفنائية خارج حدود مصطلح السلفية!

ربما يعتقد البعض بأن تحليلنا للفنائية - بكون السلفية مصطلحاً يحمل بذور فنائه - مقيد داخل حدود المصطلح ولا يبرحه، وهذا غير صحيح البتة، نعم ثمة فنائية متعلقة بمسألة المصطلح، والقضية الاصطلاحية بالغة الأهمية، نظراً لأنها تجذر لمشروعية التسمي بالسلفية ومن ثم تمنح السلفية مشروعية لأن تخلق إطاراً مرجعياً في أبعاده المنهجية والفكرية والسلوكية على نحو يفضي إلى التخندق والتحزب الفكري أو الحركي أو السياسي، ليتشكل بعد ذلك «عقل جمعي» يبلور مفرداتها الثقافية والرموز اللغوية الخاصة بها ويصنع طرائق التفكير لديها ويحدد لها مجالات الحركة والفعالية مع ما يفرزه من التعصب للفكر والدفاع المستميت عنه بحجة حمايته من الآخر غير السلفي، أو بتعبير السلفية «أهل البدع والأهواء». إذن القول بفنائية مصطلح السلفية وعدم قبوله يمنع أو يحد من «تغول» تلك المشروعية على أقل تقدير.

ومع القول بفنائية المصطلح، يتأكد القول بأن الفنائية في السلفية قد انعكست في فكرها وسلوكها في أمور نجملها في الآتي:

(1) الفكر السلفي يمارس «**الفنائية النموذجية**»، من خلال اتكائه المكثف على نماذج سلفية محددة، بمعنى أن السلفية «تنتقي» من هم «سلف الأمة» الذين يجب أن يصدر عن رأيهم ويؤخذ منهم العقيدة، والفقه، والسلوك في أبعاده الشخصية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ومع القول بحقيقة وجود السلف - متمثلاً برصيدهم المنهجي والتطبيقي - كمقوم رئيس في الفكر الإسلامي، إلا أنه مصطلح يشوبه غموض، فليس هنالك ضوابط دقيقة تحكم: من هم السلف؟ ومن يحددهم؟ وما المكانة اللائقة بكل واحد منهم؟، وإلا كيف نفسر أن المدارس السلفية - بشكل عام - تصدر من «قائمة رئيسية» للسلف، قلّما تنخرم في أعضائها الرئيسيين الذين يظهرون بدرجة أكبر على الخارطة السلفية مع سيادة واضحة لمنهج أهل الحديث وتهميش كبير لمدارس أهل الرأي والاجتهاد والتفكير المقاصدي والنظر الأصولي، فلا تخلو تلك القائمة من علماء معروفين كأحمد بن حنبل والطبري والبخاري ومسلم والآجري والطحاوي وابن كثير وابن تيمية وابن القيم ومحمد بن عبدالوهاب. هنالك علماء كبار في العقيدة والتفسير والحديث والفقه لم يحظوا بذات الدرجة من العناية، بل نال بعضهم الكثير من الجفاء والاتهام من قبل بعض رموز السلفية أو أتباعها، بحجة الخروج عن النهج السلفي الصحيح. ومن انعكاسات ذلك ضمور النموذج المنهجي والفكري للعقل السلفي، لضعف الجانب التراكمي ومحدودية المصادر والأفكار.

(2) اتصف الفكر السلفي بـ«**الفنائية الفكرية**» حيث تتوجه السلفية إلى الصدور عن إطار فكري شديد الانغلاق، لا في مصادره فحسب، بل في التعاطي معه نقداً وتطويراً وتطبيقاً، حيث يمنعون «الآخر غير السلفي» من مجرد الاقتراب من تخوم فكرهم، وربما يلجأ بعضهم في سبيل تحقيق ذلك إلى الاتهام أو حتى الاستعداء، مع ضعف شديد في المنهجية. وهنا تلح عليّ قصة رمزية حدثت قبل سنوات، حيث سألت أكاديمياً سلفياً في لندن عن رسالة الدكتوراه التي كان يشتغل عليها حينها، فذكر لي أن موضوعه يدور حول دراسة منهج أحد علماء السلف في تقريره للقواعد الفقهية، فقلت له: عظيم، موضوع عميق حقاً، فهو يعالج «**منهج**» «**تقرير**» «**قواعد**»، فثمة مستويات ثلاثة من العمق، فبادرته وما منهجك العلمي في هذا البحث؟ فقال: ماذا تقصد بالمنهجية العلمية؟ فقلت له المنهجية باختصار هي الطريقة التي تحددها لنفسك وتفصح عنها لتحكم طريقة تفكيرك أثناء إعدادك لبحثك، بدءاً من أسئلة البحث إلى حين الإجابة على تلك الأسئلة، فقال المسألة سهلة، فأولاً نقرأ ما قال الرجل، ثم نفهم ما قال، ثم نصل إلى تحديد منهجيته في تقرير قواعده الفقهية، بنبرة تشي بأن سؤالي عن المنهجية لا مبرر له أصلاً، وهذه القصة وإن بدت فردية، إلا أنها تمثل النسق العام في الفكر المنهجي السلفي، ومن يشكك فيمكنه التحقق من ذلك بالرجوع إلى عشرات الرسائل العلمية - ماجستير ودكتوراه - في كثير من الجامعات الإسلامية التي تتبنى أو تتأثر بالنهج السلفي ليقف بنفسه على مستوى العمق المنهجي.

(3) التفكير السلفي اصطبغ بنوع من «**الفنائية الثقافية**» من خلال الإحجام أو الضعف في خوض غمار الحوار والنقاش مع الأطراف الأخرى، فالمشهد الفكري المعاصر يثبت أن التيارات والاتجاهات السلفية هي الأقل استعداداً للحوار والأقل مهارة وخبرة ودراية في فنونه وأساليبه، مع تركيز طافح على «ردود الأفعال»؛ بدليل اشتغالهم على الرد على فلان وفلان في مسائل قد يرونها هم قبل غيرهم أنها تفصيلية فرعية، لدرجة أن بعضهم يصف البعض الآخر بـ «الفرقة الردودية» نسبة إلى الاشتغال بالرد(41).

(4) اتسم الفكر السلفي بـ«**الفنائية الجماعية**»، حيث ترى السلفية نفسها هي الجماعة الحقة، بل ثمة فتاوى معاصرة «تصرح» بأنها هي الجماعة الوحيدة التي يجب الانضمام إليها(42). وفي هذا نسف ليس للروح الفردية التي جاء الإسلام معززاً لها في إطار متوزان مع الجماعية فحسب، بل وقضاء على التعددية الفكرية وقتل للتنوع المؤسسي الذي تصطبغ به المجتمعات الحديثة، وتتخذ منه مسلكاً للنمو والتطور. بل ترتب على تلك الفنائية نتائج أخطر مما سبق، تتمثل في خلق روح العدواة وتأجيج

---

(41) انظر: هي السلفية - نسبة وعقيدة ومنهجاً، محمد شقرة، مرجع سابق.

(42) انظر مثلاً: المنتقى من فتاوى الفوزان، للدكتور صالح الفوزان، الفتوى رقم 209 ومما جاء فيها: «فالقول: إن الجماعة السلفية واحدة من الجماعات الإسلامية! هذا غلط، فالجماعة السلفية هي الجماعة الوحيدة التي يجب اتباعها والسير على منهجها والانضمام إليها والجهاد معها، وما عداها؛ فإنه لا يجوز للمسلم الانضمام إليه؛ لأنه من الفرق الضالة، وهل يرضى الإنسان أن ينضمَّ إلى الفرق الضالة؟!».

الصراعات مع عموم التيارات والجماعات، فلا تكاد السلفية تترك تياراً أو جماعة دون نصيب من العداء أو التوتر في العلاقات. ولا ينطبق هذا الحال داخل إطار المجتمعات المسلمة، بل يمتد في الإطار الدولي، بمؤسساته البحثية والاستشارية والفكرية والإعلامية. وهنالك قضية حساسة قد يفتقد الباحث جزءاً كبيراً من مصداقيته حين لا يوردها في هذا السياق، وهي قضية شائكة وتحتاج إلى معالجات متعمقة وتفصيلية، وتتعلق بقضية التكفير «المنحرف»[43]، فلا يمكن معالجة الفكر السلفي دون تناول تلك القضية، فالسلفية - على أقل تقدير - ارتبطت إعلامياً بالتكفير، وأضحت تلك العلاقة مسألة بحثية وفكرية محورية، بل يمكن للباحث أن يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، فلنا أن نورد حقيقة لا نحسب أن الكثيرين يختلفون معنا حول درجة دقتها وهي أن أكثر جماعات التطرف والتكفير والعنف - في إطار الإسلام السني - تنبثق من إطار سلفي، كالقاعدة والجماعات الكثيرة في مصر والجزائر

(43) مفهوم الدين - أي دين - يعني بكل بساطة بأن هنالك أناساً يؤمنون به (مؤمنين) وآخرين يكفرون به (كافرين)، فالتكفير إذن بضوابطه الصحيحة قضية - وإن أثارها البعض - لا جدل حول مشروعيتها، حيث إنها تلتصق بجوهر الدين بوصفها سمة محورية له ولازماً لا ينفك عنها بحال، لا خلاف معتبر حول تلك المسألة، ولكننا في الجانب الآخر نعاني في مجتمعاتنا العربية والإسلامية المعاصرة من اضطرابات فكرية ومشاكل متزايدة وانحراف مخيف في مسائل التكفير؛ من خلال تلبس فئة من الناس بالتكفير الباطل أو المغلوط - وهو مدار تحليلنا في هذا التشخيص -، وما يترتب على ذلك من حركات التطرف والعنف وجرائمها البشعة.

والسعودية والعراق ونحوها.[44] ويقضي التشخيص الثقافي - باعتبار ديناميكيته المنهجية - أن نتجاوز التوصيفات التراثية (السلفية) للتكفير، ولا يعني هذا أن نهجرها أو ندعو إلى عدم الاستفادة منها، فذاك غير متصور، وإنما نطالب بعدم التوقف عند تلك التوصيفات، فقضية التكفير «متحركة» في طبقات تاريخية «متباينة» وفي أوساط جغرافية «متغيرة»، مما يجعل لها سمات وأنماطاً وتمظهرات وآثاراً متجددة؛ نلاحقها ونؤطرها بمنهج تشخيصي يؤمن بضرورة الممارسة الإبداعية في التعاطي مع تلك القضية، من خلال تطوير أدوات جديدة لفهم الظاهرة أو المشكلة وتشخيصها وعلاجها وما يتطلبه ذلك من ابتكار

(44) يلاحظ أن الكثير من السلفيين ينفون تلك الحقيقة، ويهمني هنا لفت الأنظار إلى أن ثمة اهتمامات فكرية وسياسية متزايدة كما أن هناك حركة بحثية تراكمية ترصد العلاقة بين السلفية والتكفير والعنف/ الإرهاب والوهابية، سواء على المستوى العربي أو الدولي، الأمر الذي يجعلنا نتوقع أن السلفية ستكون مضطرة في المرحلة القادمة القريبة إلى المراجعة الفكرية. والإشارة إلى الاهتمامات الدولية في شقها الفكري والسياسي والبحثي لا يعني البتة أننا نجعلها متكئاً مرجعياً للتفكير والتقييم والنقد والمراجعة والتطوير فيما يخصنا في العالم العربي، كما لا يعني أننا نحسن الظن في جميع تلك الاهتمامات ولا أننا نزكي كل الأبحاث والنتائج التي توصلوا إليها، كلا، فكل ذلك غير وارد. غير أنه في الوقت ذاته لا يسوغ لنا إطلاقاً أن نتجاهل ذلك كله، فله دلالات وانعكاسات يجب مراعاتها بطريقة منهجية عقلانية. وللتأكيد على الاهتمام الدولي وضعت كلمة السلفية في موقع بحث قوقل google مع بعض الكلمات فوجدت النتائج التالية: مع كلمة العنف/ الإرهاب Terrorism 182000 نتيجة، ومع كلمة عنف Violence 148000 نتيجة، ومع كلمة جهادي Jihadi 52700 نتيجة، ومع كلمة وهابي Wahabi 83200 نتيجة، هذه النتائج باللغة الإنجليزية وهنالك نتائج أخرى في اللغة الفرنسية وغيرها.

مصطلحات انعكاسية ذات عمق نظري، وبالتالي تستحق أن تُختبر تطبيقياً، والذي أراه أن تلك الظاهرة معقدة إلى أبعد حد؛ مما يستلزم تدراسها بمنهجية تتعاطي معها كما لو كنا نستكشف «طبقات الصخور» أو «لحاء الشجر»، فلكل طبقة أو لحاء تاريخها وعمرها وسماتها وألوانها ومجموعة من العوامل الفعالة التي أثرت فيها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، هذا المنهج «الطبقي» - إن حسُن التعبير - يحتاج إلى جهود كبيرة من أجل تطويره، وهو موضوع يشغلني كثيراً ولعله يخرج ولو بعد حين.[45] ولتوضيح جانب آخر من العلاقة الجدلية بين السلفية والتكفير، نؤمى إلى إشكالية خطيرة، وخطورتها تكمن في أنها تتعدى نطاق الفكر إلى الممارسة، فالملاحظ أن الجماعات «السلفية السلمية» تمد أفراد المجتمع بمنهجية التدين السلفي، بأطرها الفكرية والسلوكية؛ ثم ما يلبث أولئك - لاسيما الشباب - أن يطلعوا على طروحات «السلفية الجهادية»

(45) كمحاولة تشخيصية مبدئية عرض المؤلف توصيفاً مقترحاً للممارسة المنحرفة في التكفير، عله أن يسعفنا بعد تطويره واختباره في: فهم ظاهرة التكفير - فكراً وسلوكاً -؛ والتنبؤ بها ومآلاتها على البعدين المرحلي والاستراتيجي؛ والتحكم بها من خلال تطوير آليات ذكية للتعاطي معها. والتوصيف المقترح للتكفير ثلاثي: تكفير خامل، وتكفير فاعل، وتكفير ناقل، وهو توصيف (عضوي) يتكئ على صورة مجازية تحاكي سلوك الفيروسات وتحركاتها وآثارها المتنوعة في الجسد، وسأشير إلى أبرز السمات التي قد يتلبس بها عموم المندرجين تحت تلك التوصيفات الفرعية كسمة عامة وليس حكماً عاماً على الجميع، انظر: مقالي: تفكيك التكفير: تكفير خامل.. وفاعل.. وناقل!، جريدة الجزيرة السعودية، العدد 12694، 1-7-2007م.

في الضفة الأخرى، وهنا تتخلق الإشكالية، حيث إن بعض أولئك الشباب قد يرى أن تلك السلفية الجهادية «أكثر سلفية» من تلك الجماعات السلمية؛ نظراً لقوتها وربما دقتها - وفق رأيهم - في الاستدلال بالنصوص الشرعية التفصيلية، والثبات في منطق الاستدلال ومنهجيته من جهة ثانية، ولبعدها عن زخارف الحياة وبهرجها من جهة ثالثة، مما يؤسس كارزمية خاصة للسلفية الجهادية في عين أولئك الشباب، مما يجرهم شيئاً فشيئاً إلى أدبيات السلفية الجهادية ليقعوا فريسة سهلة في فضاء التكفير والتطرف والعنف.

(5) يتسم الفكر السلفي بـ«**الفنائية التاريخية**»، حيث تقدم السلفية فقه السلف وفكرهم بوصفه «إطاراً تشريعياً» مطلقاً يعلو فوق التاريخ، فهو التاريخ والحاضر والمستقبل، مما أفقد العقل السلفي القدرة على الاستجابة المرنة مع متغيرات العصر، وجره إلى مشاكل الماضي الفقهية ومعاركه الكلامية واختياراته اللغوية، وتعاركوا مع الفرق الكلامية القديمة التي لم يعد لها وجود أو انعكاس، وأذكر بأنني درست في الجامعة في مقرر التوحيد - وليس تاريخ العقائد - عقيدة الكلابية على سبيل المثال، فسألت الشيخ عن سر تدريسنا لمثل هذا والتغاضي عن الفرق الفكرية المعاصرة؟ فاكتفى بالقول بأن هذا موجود في الكتاب المقرر، ويجب أن نلتزم به، وبدا غير مقتنع به، إلا أنها الفنائية التاريخية التي لا يسع السلفية الانفكاك عنها. كما جمدوا الفقه الإسلامي، الذي يجب أن يكون متحركاً بل ومحركاً للواقع، أو على الأقل موجهاً له في إطار تحقيق

المصالح الشرعية وفق هدايات النصوص الشرعية. والعجيب أن الفتاوي السلفية مع جمودها في كثير من المجالات المستجدة التي تتطلب قدراً كبيراً من الموزانة، نلحظ أن بعضها يتغير لا بمقتضيات الواقع ومتطلباته الفعلية الضاغطة؛ بقدر ما يتغير بمقتضى «الألفة» مع تلك المستجدات، فالألفة تعني أن المجتمع بمن فيهم السلفيين سيتعاملون مع تلك المستجدات بنوع من «التعاطي المتسامح» الذي قد يفضي إلى تغيير الفتوى من التحريم إلى الحل، أو على الأقل بالسكوت والإغماض عن تلك المسائل والاكتفاء بإعطاء الضوء الأخضر بالممارسات العملية للسلفية. والأمثلة على ذلك كثيرة ومحتشدة في الأذهان، وربما أشهر من أن تذكر.

3

الليبرالية مصطلح بلا هوية!

هو كذلك منذ بداية تخلقه في رحم ثقافتنا العربية المعاصرة، بل هو «مصطلح مائي»، ذلك أن من يتعاطى معه للوهلة الأولى قد يتوهم بأنه قد أمسك به وظفر بجوهره وحين يتبيّن ما في يده ويتفحّصه يدرك حينذاك بأنه قد أمسك شيئاً هلامياً؛ شيئاً يتساقط من يديه وينثال من أصابعه وربما يتقاطر إلى لحظة تعلمه بأنه لم يعد في يديه شيء! والحقيقة أنه لا أحد يطيق أن يعطينا تعريفاً «واضحاً» لليبرالية، والحديث منصرف لمن ينتج ذلك المصطلح - في طبعاته وتشكلاته وتقلباته التاريخية والجغرافية المتنوعة - لا من يستورده ويستهلكه، فهو إلى العجز أقرب.

بل نلحظ من خلال التحليل المتأني للأدبيات الغربية أن ثمة التباساً وغموضاً شديدين يلفّان المصطلح[46]، حيث لا اتفاق حول

(46) انظر مثلاً: موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، ترجمة خليل أحمد خليل؛ ما بعد الليبرالية - دراسات في الفكر السياسي، جون جراي، ترجمة أحمد محمود، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005؛ الكلمات المفاتيح، ريموند وليمز، ترجمة د. نعيمان عثمان، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007.

=

تأريخ المصطلح فضلاً عن تشكلاته ومعانيه ومبادئه ومجالاته ومقوماته المتضادة أحياناً، ويمكن لنا استجلاء قدر من ذلك الالتباس والغموض من خلال مطارحة بعض الأسئلة الإشكالية حول الليبرالية، والتي منها:

ماذا تعني الليبرالية؟ هل ثمة معنى متماسك ننطلق منه، هل هي الحرية، أم التحرر من السلطات أياً كانت أو من بعضها، أم عدم تدخّل الحكومات في الشؤون الاقتصادية أو الاجتماعية، أم حقوق الإنسان، أم الانفتاح، أم التسامح، أم الفردانية، أم العدالة، أم المساواة، أم التعددية الفكرية أو السياسية، أم المجالس التمثيلية والبرلمانات، أم المجتمع المدني؟ هل هي شيء من ذلك أم كل ذلك؟؛ هل مجالها في السياسة أم في الاقتصاد أم في الأخلاق؟ أهي في جميعها أم في بعضها؟؛ ما الفرق بين الليبرالية السياسية والليبرالية الاجتماعية والليبرالية الثقافية والليبرالية الاقتصادية؟ هل الليبرالية فلسفة أم نظرية أم آليات؟ أم أنها فلسفة ونظرية وآليات معاً؟ هل الليبرالية بالضرورة رأسمالية أم أنه يمكن تصور ليبرالية اشتراكية؟ ثم ما حقيقة علاقتها بالديموقراطية؟ هل الديموقراطية أشمل أم هي أشمل؟ وما نطاق كل واحدة منها؟ وما سر الهجر شبه المطبق لمصطلح الديموقراطية من قبل الكثير من الليبراليين العرب في خطابهم الفكري؟ هل تغني الليبرالية الآن عن الديموقراطية أم لا؟ هل تجسد الليبرالية قيم «الحداثة» ومفاهيمها أم أنها تجاوزت ذلك

= Rawls J., 1996, Political Liberalism, NY: Columbia University Press; Sandel, M., 1995, Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge: Cambridge University Press; Bird, C., 1999, The Myth of Liberal Individualism. Cambridge: Cambridge University Press.

إلى قيم «ما بعد الحداثة» ومفاهيمها؟ أم أنها مزيج بين هذه وتلك؟ وهل هو مزج بوعي وتقصد أم أنه مزج بفعل انطفاء الحدود الفاصلة بين تلك القيم والمفاهيم في أذهان الليبراليين العرب من جراء عدم الوعي أو عدم الاكتراث بها؟ ثم ما علاقة الليبرالية بالعلمانية[47]؟ وما هي النظرة أو المعالجة الليبرالية للدين؟[48] وهل هنالك ليبرالية إسلامية أو إسلام ليبرالي؟ وما الفرق بين الليبرالية المحافظة والمحافظة الليبرالية والليبرالية المطلقة؟ وما هي النيوليبرالية؟ ما سر هذه التشكلات المتنوعة؟ وهل يمثل ذلك مؤشراً سلبياً أم إيجابياً؟ وأين المثقفون العرب من هذا كله؟ هل يمتلكون تصورات ناجزة أو شبة ناجزة تجاه تلك الأطر الفلسفية والفكرية؟

والتأريخ لليبرالية عملية معقدة ونحن لسنا بحاجة إلى التفصيل

---

(47) يبدي عموم الليبراليين العرب - بشكل مباشر أو غير مباشر - قناعة بالتلازم بين العلمانية والليبرالية، ومن ذلك ما كتبه الدكتور سيار الجميل - وهو أحد دعاة الليبرالية العربية الجديدة - في مقال جاء كنوع من الاستجابة لطلبات «إلكترونية» من بعض القراء العرب لتوضيح مفهوم تلك الليبرالية وترسيخ مبادئها لبناء المستقبل في العالم العربي بحسب قوله، حيث ينص الجميل على أن مبادئ الليبرالية الأساسية تشمل: العلمانية، العقلانية والإنسانية والنفعية، (الحوار المتمدن - العدد: 1119 - 24/ 2 / 2005)، وانظر أيضاً - على سبيل المثال -: عن الديموقراطية الليبرالية، حازم الببلاوي، مرجع سبق ذكره، 45-46.

(48) يصرح بعض الليبراليين بأن الدين يجب أن ينزه عن كل ما يمكن أن يدنسه في عالم التطبيق والسياسة تحديداً، ويشددون مع ذلك على أن الليبرالية لا تنفي الدين ولا تحاربه ولا تحجر عليه، بل تجهد لأن يبقى «ركناً سامياً له خصوصيته كونه يختص بعلاقة روحانية جلية بين الإنسان وربّه تعالى»، انظر المرجع السابق.

فيها، وإنما الاكتفاء بإشارات أو لمحات على المنعطفات الأساسية. فبعض الباحثين يشير إلى أن الليبرالية Liberalism[49] انبثقت في الثقافة الغربية في القرن الرابع عشر الميلادي من أطروحة «الإنسانية» التي عارضت سلطة الكنيسة وجبروتها وتحكّمها بمصائر الناس ومعاشهم في بواكير النهضة الأوروبية، وقد دخل المصطلح الإنجليزية في ذلك القرن من الكلمة اللاتينية Liber، وكانت الليبرالية كمصطلح تستخدم بمعان متعددة تتكثف حول الحرية والاختيار، وقد تمحورت آنذاك حول معنى أخص: الرجال الأحرار Free men، الكرماء الذين يبذلون بسخاء لمساعدة الآخرين، وفي الفضاء الاجتماعي كانت تشير إلى الانفتاح الذهني/ الفكري Open-minded كمقابل للجمود الذهني/ الفكري Orthodox، وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر راجت أفكار جون لوك (1632م - 1704م) ولعبت دوراً كبيراً في ترسيخ الليبرالية الفكرية (الفردانية) والليبرالية الاقتصادية التي شدد على أهميتها من خلال حرية التملك وحرية التصرف بما يملكه الإنسان، وفي أواخر القرن الثامن عشر ظهرت كلمة Libertarian لتحمل معنى «الإيمان بالإرادة الحرة» كمقابل للجبرية أو الحتمية Determinism، ثم تراكمت إسهامات العديد من المفكرين (منهم: مونتسكيو، فولتير، روسو، هيوم، آدم سميث، مالتوس، كانط، مل).

---

(49) ثمة إجماع أو ما يشبهه على أن رفاعة الطهطاوي هو أول من ترجم كلمة Liberal حيث ترجمها إلى «حريّ» وجمعها «حريين» من الحرية، ويشير أحد الباحثين إلى أن الأكثرية استثقلوا تلك الترجمة، فمالوا إلى استخدام الكلمة الأجنبية «ليبرالي»، انظر: الليبرالية المصرية، د. رفعت السيد، مرجع سابق.

وبدأ المصطلح يُستخدم في المحيط السياسي بدءاً من القرن التاسع عشر، وتحديداً في أسبانيا (1812م)، ثم بدأ البعد السياسي لليبرالية بالشيوع في أوربا لاسيما في الأربعينيات؛ وفي الثلاثينيات أطلق الأعضاء ذوي الشعر المستعار Whigs (أعضاء حزب بريطاني مؤيد للإصلاح) في إنجلترا على أنفسهم «الليبراليون»، وكانت أول حكومة ليبرالية هي حكومة جلادستون Gladstone التي تولت الحكم عام 1868م، وقد حقق جلادستون نصراً سياسياً كبيراً لليبرالية؛ لدرجة أن البعض يقول بأن كلمة «جلادستون» أضحت مرادفة لكلمة «ليبرالية» لما يقارب الثلاثين سنة، وقد نجح في تطوير التعليم واستصلاح الأراضي وتبنّي الإدارة المحلية الديموقراطية، إلا أنه لم يبد تحفظاً على النهج «الإمبريالي» البريطاني، حيث إنه صادق في عام 1882م على احتلال بريطانيا لمصر.

وفي الفضاء السياسي يمكن القول بأن بعض الليبراليين عارضوا الحكم المطلق وطالبوا بالحكم الدستوري وشددوا على تفعيل البرلمانات داخل بلدانهم. وفي القرن العشرين الميلادي تفاقم الخلاف بين الليبرالية الكلاسكية والليبرالية الجديدة، وأخذت الليبرالية تجابه موجات متنوعة من التحديات والإشكاليات، ولعل من أهمها انتقادات بعض المفكرين الغربيين (أمثال: جون جراي - مايكل ساندل - أليسدير ماك إنتير) للفلسفة الليبرالية وممارساتها في جوانب عدة، منها مغالاتها في تكريس البعد الفرداني على حساب الجماعية؛ الأمر الذي أضعف مقومات التكافل والتراحم في المجتمعات الليبرالية الغربية، وأفقد تلك الليبرالية كثيراً من قدرتها على تفعيل «الصالح العام» وتعبئة وعي الأفراد إزاء الواجبات

الاجتماعية والمسوؤلية الأخلاقية، وقد ظهرت بعض النظريات كردّ فعل لتلك المغالاة (كالنظرية المجتمعية)، هذا في الشأن الداخلي، أما على المستوى الخارجي، فإن الليبرالية تواجه منافسة متزايدة بل بدائل مزاحمة في لحمتها الفكرية والسياسية من لدن بعض الإيديولوجيات والمشاريع النهضوية وبالأخص الإسلامية والكنفوشوسية، وينضاف إلى ذلك الحركات القومية التي تتكئ على التجانس العرقي والإرث التاريخي اللذين قد يعارضان بعض مفاهيم الليبرالية وقيمها، وتجدر الإشارة هنا إلى ما يتعلق بالوجود العربي والإسلامي في الغرب كأقليات تطمح في تحقيق ذاتها وتأكيد وجودها والبحث عن تشكيل هويتها المركبة، حيث أسهم ذلك الوجود في تكثف إشكاليات إضافية حول الليبرالية، لاسيما في انعكاساتها على العالم العربي والإسلامي، ومن ذلك تبنّي أو تسويق البعض لما يسمى بالليبرالية الإسلامية أو حتى الإسلام الليبرالي.

أما في الفضاء الاقتصادي فيمكن لنا أن نلحظ بسهولة أن الليبرالية تقلبت - بنوع من العشوائية - بين قبول ورفض لتدخّل الحكومة في الاقتصاد والشؤون الاجتماعية، وثار وما يزال جدل محتدم حول ما يسمى بمفهوم أو فلسفة «دعه يمر» أو «دعه يعمل» Laissez-faire، فضلاً عن الوظيفة الاقتصادية التي تمارسها الليبرالية في فضاء العولمة وما يثار حولها من تساؤلات جدلية تبقى في غالبها دون إجابات واضحة، لاسيما أن الليبرالية في أطرها الاقتصادية والسياسية والفكرية يتم تشكيلها وتصديرها من قبل القوى المهيمنة؛ التي ترسخ لمبدأ حتمية العولمة من جهة، وتبشر بنتائجها التي

ستجلب الرخاء والرفاهية للمجتمعات الفقيرة من جهة ثانية.[50]

إذن هنالك قدر كبير من الغموض والالتباس يلفّ الليبرالية من كل جانب، فلا يدع لأحد من المشتغلين به أوالمتحمسين له فرصة لأن يجد منفذاً لمعنى متماسك، ومع «اللامعنى» لليبرالية نجد قطاعاً من مثقفينا لا يجدون بداً من العودة إلى القواميس اللغوية والمعاجم الأجنبية علّهم بذلك أن يظفروا بمعنى اصطلاحي له!، وهذا شقاء وفقر منهجي طافح، وقد تجسد ذلك اللون من الاضطراب على الحركة الليبرالية العربية - على فرض أنها حركة حقيقية -، وقد انعكس ذلك في مواقف الكثير من المثقفين الذين يتعاطون مع الليبرالية بأقدار وأشكال مختلفة، فمن ذلك قول أحد المفكرين: «أنا مسلم أولاً ثم ليبرالي ثانياً، يعني مسلم مبادئ وليبرالي آليات»، ومثقف آخر يقول: «إنني إسلامي الفكر، ليبرالي التفكير، لأنني أؤمن بأن الإسلام هو: محتوى فكري، والليبرالية: أداة للتفكير»، وآخر يؤكد على أنها «منهج حياة»، وثمة مثقفون آخرون يعلنون صباح مساء وبكل زهو وتفاخر بأنهم (ليبراليون)، فأحدهم يقول: «أنا ليبرالي، أقولها بملء فمي، ومقالاتي هي نقد للأفكار التي بثها الإسلام المتطرف في المجتمع، وتشجيع ومؤازرة للإسلام المعتدل»، بل إن بعضهم ومن فرط «ولعه» و«تواضعه» قبالة ذلك

---

(50) بالإضافة إلى المراجع السابقة، انظر: عن الديموقراطية الليبرالية، حازم الببلاوي، ط2، 1426هـ؛ الليبرالية.. أيدلوجية مراوغة أفسدها رأس المال، هبة روءف عزت، موقع إسلام أون لاين؛ الكلمات المفاتيح، ريموند وليمز، مرجع سابق، ما بعد الليبرالية - دراسات في الفكر السياسي، جون جراي، مرجع سابق.

المصطلح المائي راح يقول لنا مثلاً: هذا شرف أدّعيه ولا أثبته لنفسي، أو كما قال بالنص: «الليبرالية صفة تشريف لكن هل أحوزها أم لا؟»، ويذهب البعض إلى ما هو أبعد من ذلك حين يؤسس «لطهر» الليبرالية في التاريخ العسكري، فيقول بأنه لم تحدث حروب بين دول تتبنى المفاهيم الليبرالية لأنها تؤمن بالحوار والمناقشة وليس القهر أو الحرب، ويذهب آخر إلى أنها مجد لا يستحقها مجتمعه حيث يقول: «أعتقد أنها - أي الليبرالية - كلمة شوي كثيرة علينا نحنا... هي نظام معقد جداً كأن تتكلم عن شيء إلكتروني»، فالليبرالية عند أمثال أولئك المثقفين وبذلك الاضطراب المفاهيمي بدت لي كحال الشاب الذي يلبس «بدلة» يرى بأنها آية في الجمال وغاية في الأناقة، إلا أنه «يجهل» معنى الكلمات التي كتبت عليها، فهو يعجز عن الإجابة بشيء محدد حولها، وربما يبدي نوعاً من الحياء أو التهرب أو التفذلك المشكوف!

وعلى هذا يمكن القول باطمئنان كاف بأننا قبالة نوع من التشظي الفكري، فنحن أمام «ليبراليات» عربية متضادة أو متناحرة، وليس ليبرالية واحدة أو ليبراليات متنافسة أو متحاشدة في سياق فلسفي مفاهيمي فكري يشي بأن ثمة «برنامجاً فكرياً» أو «مشروعاً نهضوياً» يمكن أن ينتصب بنيانه في هذه الضفة أو تلك؛ في حالة مقابلة ومشابهة تماماً مع وضعنا مع السلفية، أو السلفيات المتضادة أو المتناحرة، غير أن هنالك فارقاً كبيراً بين السلفية والليبرالية في هذا الشأن لا يسوغ لنا إهداره، وذلك أن عموم الليبراليين العرب يعدّون ذلك التنوع/ التشظي ميزة بارزة لها، أو على الأقل يجدون لأنفسهم مندوحة في عدم الولوج في نقاش تبعات واستحقاقات وانعكاسات

ذلك على البعد المفاهيمي والفكري، فضلاً عن مدارسة الإشكاليات الدائرة حول المسوغ أو القاعدة المفاهيمية والفسلفية التي يمكن أن ينطلق منها لتشييد مشروع فكري متماسك؛ يفضي - ولو بعد حين - إلى تأسيس آليات وإجراءات للتوعية والتعبئة والبناء الثقافي والسياسي والاقتصادي في إطار نسيج المجتمع وثقافته التي يؤمن بها، ويسعنا هنا أن نتذكر ما يقوله (موريس فلامان): «لا ترسم الليبرالية تصاميم المجتمعات المستقبلية... ولا تعد بالتنظيم الاجتماعي الأمثل بل التنظيم الأقل سوءاً بكل تواضع... فالليبرالية لا تمنح سوى استعمال وممارسة الحرية. هذا قليل لكن هذا كل شيء»[51]، ويقابل ذلك اللون من «التواضع» أو «اللاطموح» الليبرالي، الفكر الدعائي الشره بانتهاء التاريخ وتحطم كافة الرؤى والمشاريع النهضوية عند تخوم الليبرالية الغربية كما يصوره فوكوياما في أطروحته الشهيرة، وانعدام القدرة لدى الليبراليين العرب على تحديد حدود الليبرالية ونوعية إسهاماتها فيما يتعلق بالمشروع الليبرالي - إن كان ثمة مشروع أصلاً - يعد من أكبر معضلات الفكر الليبرالي، وتقضي الحقيقة بالاعتراف بأنني لست على علم تام بأسباب تغييب ذلك في الخطاب الليبرالي العربي، أهو عدم الوعي بها أم ضعف أو انعدام القدرة على المجابهة والتصدي لها، أم هو خليط بين هذا وذاك، باختلاف مستويات العمق الفلسفي والمنهجي لليبراليين العرب، وربما يكون هذا هو الأقرب.

ومع ذلك الالتباس الشديد والأسئلة الحائرة، راح البعض

(51) انظر كتاب موريس فلامان: الليبرالية المعاصرة، ترجمة تمام الساحلي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ص 125، 2002.

يصنف المدارس الفكرية العربية التي تبنّت الفكر الليبرالي - بنظرهم - إلى مدارس لها سماتها ومراحلها التاريخية ورموزها، حتى مع عدم استخدام المصطلح من قبل رموز تلك المدارس، على الأقل لدى أكثرهم أو في الحقب الأولى من تشكّل فكرهم(52). ويصف البعض البذور الليبرالية العربية الأولى بأنها «عفوية»(53)، ويرى آخر بأن «كثيراً من المفاهيم الليبرالية تم استحضارها من قِبَلِ هؤلاء الرواد، ودخلت من خلالهم كمفاهيم وأفكار لا كمذهب أو نسق جاهز»(54).

وربما يثير البعض تساؤلاً أو ملاحظة منهجية على طرحنا السابق، فيمكن أن يقال كيف يسوغ لك التعامل مع مصطلح حكمت بأنه غير منضبط من حيث المعنى لدرجة نعته بالمائية، وهنا أؤكد

---

(52) صفوت حاتم يقسم المدارس الفكرية العربية التي تبنت الفكر الليبرالي إلى: مدرسة العلمانية الإسلامية وشعارها التحديث والعلمنة ومن رموزها محمد حسين هيكل وطه حسين ولطفي السيد، والمدرسة المنادية بالتغريب التي تعارض التوفيق الإسلامي ومن رموزها سلامة موسى وشبلي شميّل وفرح أنطون، والمدرسة القومية ومن روادها ساطع الحصري وقسطنطين زريق، انظر بحثه: الليبرالية العربية، مجلة الوحدة، السنة 1، العدد 3، 1984م. وفي اتجاه مشابه، يعزز الدكتور رفعت السيد مقولة تجذر ظهور وتبلور الفكرة الليبرالية في الفكر العربي، انظر كتابه الليبرالية المصرية، مرجع سابق.

(53) انظر: طَوْرَان في سيرة الليبرالية العربية، أسعد أبو خليل، جريدة الأخبار، وأبو خليل يعتبر أن كتاب طه حسين «مستقبل الثقافة في مصر»، الصادر عام 1938، هو الدليل الفكري الموَجِّه لليبرالية العربية الحديثة (http://www.al-akhbar.com).

(54) انظر: في الخطاب الليبرالي العربي، الطيب بو عزة، المعرفة، موقع قناة الجزيرة، 4-2-1428هـ

على أن ذلك الأمر حاضر في ذهني أثناء اشتغالي بمعالجة الليبرالية، فالإجابة على ذلك يسيرة - فيما أحسب -، فالقول بغموض الشيء لا يدل على عدم وجوده، تماماً كما لو قدر لك أن ترى شيئاً ما في الأفق، شيئاً لا تدري أهو متحرك أم ثابت، وجعلت ترمقه بثاقب بصرك غير أنك لم تطق تحديد كنهه، فإن ذلك لا يعني أنك ستهمله، بل إن ذلك سيدفعك إلى الاقتراب منه أكثر فأكثر، ومعاينته، فتعلو وتهبط، وتذهب يمنة ويسرة، وربما استجلبت مكبراً لرؤيته إلى الحد الذي يجعلك تتبين ماهيته، وهذا أو قريب منه ما فعلته مع الليبرالية، مع تركيزي على الليبرالية العربية، كما يطرحها منظّروها ومناصروها.

وهنالك إشكاليات كثيرة أخرى تجعلنا حائرين أمام إصرار بعض المثقفين العرب على التمسك بذلك المصطلح المائي وتجاوز أو التغافل عن إشكالياته، مع توقف تام أو شبه تام عن الإسهام الحقيقي في صناعة شيء ذي بال حول الليبرالية، حيث لم تشهد المكتبة العربية - بحسب ما وقفت عليه - أي نوع من الإبداع في محيط الليبرالية، مفهوماً وفكراً وممارسة، بل لم تحظ بمجرد بتنظيرات رصينة حول الليبرالية[55]، ربما لأن الليبرالية لم تصبح هي «الموضة الفكرية» إلا قبل بضع سنوات (نحو خمس أو ست سنوات).

ويغلب على النتاج الفكري حول الليبرالية - بما في ذلك

---

(55) أعاد حازم الببلاوي طباعة كتابه (عن الديموقراطية الليبرالية) في نسخة مزيدة، بعد ما يقارب ثلاث عشرة سنة (1413-1426هـ)، ولم يشر إلى أي إسهام حول الليبرالية جاد به عقل ليبرالي عربي!

طروحات التيار الليبرالي العربي - طابع المقالات الصحفية المختصرة، وقد لا يكون عسيراً على المحلل أن يتنبأ بظهور عشرات الكتب والمؤلفات عن الليبرالية في غضون الفترة القريبة القادمة.

وقبل مغادرة هذه النقطة ولكي نتعاطى بشكل منهجي وبطريقة استباقية أيضاً مع ما قد يصدر من اتهامات أو مزاعم من قبل بعض الليبراليين بخصوص الطرح النقدي الذي مارسناه إزاء الليبرالية؛ يهمنا التأكيد على أنه لا يقصد منه التهميش أو التقليل من شأن بعض المفاهيم والقيم التي انطوت عليها الليبرالية كالحرية والعدالة وحقوق الإنسان والتسامح والتعددية الفكرية والمشاركة السياسية، فتلك المفاهيم والقيم نعدّها مفردات محورية في أي مشروع تحضّر عربي إسلامي؛ نؤمن بوجوب بلورة مفرداته والسعي إلى تحقيق أهدافه وتنفيذ مشاريعه؛ غير أنها مفاهيمنا نحن وقيمنا نحن. . . نشكلها بما يتوافق مع إطارنا الثقافي الحضاري، في وقت يجب أن نعرف معانيها وحدودها بشكل دقيق، وأن نبتكر سبلاً لتفعيلها وآليات لتطبيقها، وهذا ما نروم تحقيقه من جراء ذلك النقد في ما نستقبله من العقود والأيام.

4

المائية خارج حدود مصطلح الليبرالية!

ربما يذهب البعض إلى أن عدم وضوح هوية الليبرالية - وهو ما أسميناه بمائية المصطلح - يكمن في الجانب الاصطلاحي ذي النزعة الأكاديمية التنظيرية فحسب، مما يهمّش أو يقلل من الآثار السلبية المترتبة على ذلك في الواقع المعاش، وهذه النظرة للشأن الاصطلاحي اختزالية تسطيحية، إذ ليس صحيحاً أن تلك «المائية» تكمن في الاصطلاح فقط، كما أنه ليس صحيحاً أيضاً أن الإشكالية قارة في المصطلح دون أن تتجاوزه نحو الفكر المترتب عليه، فنحن لا نفكر كبشر إلا من خلال المصطلحات والكلمات التي تحمل دلالات محددة تؤطر نظرة الإنسان وتفكيره باتجاه المدلول، وعلى هذا يتوجب القول بأن تلك المائية تنعكس على بقية المكونات أو العناصر للنموذج المعرفي الذي يختزنه العقل كتصور عقلي تجريدي يجهد لأن ينقل الواقع - الليبرالي هنا - من خلال تفكيكه واستيعاب مكوناته وفهم العلاقات الدائرة بينها والعمل على إعادة تركيبه.

فكيف نتصور - إن سلم لنا بهذا - أن يطيق العقل الليبرالي تقديم رؤية تفكيكية للواقع فضلاً عن التنظير لانتشاله والصعود به في «مدارج الليبرالية» وهو غير قادر على تحديد المكونات أو العناصر

الأساسية للنموذج الليبرالي ومن ثم استشكاف العلاقات المعقدة بينها والتعرف على مواطن التحيز[56] ومصادره وبواعثه؛ على نحو يفضي به إلى امتلاك القدرة على فهم الواقع الليبرالي وتفسيره والتنبؤ والتحكم به.

ولذلك كله يسوغ لنا أن نستجلي بعض الأبعاد التي تتضح فيها «مائية» الليبرالية فيما وراء المصطلح، أي أننا نقول دعونا نفترض أنه يسعنا تجاوز إشكالية المصطلح، لنعالج إشكاليات أخرى لها انعكاسات واقعية ملموسة في كثير من جوانبها، وتمشياً مع المنهجية التي ارتضيناها في معالجتنا للسلفية والليبرالية، فسنحدث نوعاً من التقابل في حديثنا عن مائية الليبرالية العربية وذلك كما يلي:

(1) يتسم الفكر الليبرالي بـ«المائية النموذجية»، فالليبرالية العربية وإن كانت تصدر عن الفكر الغربي بالدرجة الأولى، إلا أنها تتلقف أي إسهامات فكرية أخرى، مع تهميش كبير للإطار العربي الإسلامي؛ تهميش قد يصل إلى حد الإقصاء الكامل كما عند بعضهم. للوهلة الأولى قد يرى البعض بأن ذلك المسلك هو دليل على الانفتاح الفكري لليبراليين وربما تخلق في أذهانهم أن الكاتب يعارض مثل ذلك الانفتاح ويقاومه؛ كلا، فالأمر ليس كذلك في الحالتين، فذاك لا يعد انفتاحاً رشيداً بل هو ضرب من «المائية»، التي تقود الفكر الليبرالي إلى «استبطان» كمّ هائل من الأفكار والمصطلحات والرؤى والنماذج والتطبيقات والآليات المقترحة، مما يضعف الجانب التراكمي في الثقافة العربية المعاصرة، فمن يصدر

(56) سنعالج مسألة التحيز بتفصيل لائق في الجزء الثاني.

عنه هذا الليبرالي من الفلاسفة والمفكرين والباحثين غير أولئك الذي يصدر عنه الليبرالي الآخر، وهذه الصفة - أعني ضعف الجانب التراكمي لهذا السبب - غير مقترنة بالليبرالية فقط بل هي سمة عامة للثقافة العربية المعاصرة، ولكنها في الليبرالية أشد وضوحاً.[57]

(2) يتصف الفكر الليبرالي العربي بـ«**المائية الفكرية**»، فمع تركيزها على النتاج الغربي تمارس الليبرالية الانفتاح كما قلنا على «الفكر الإنساني»، فنحن نشهد اهتماماً واسعاً هذه الأيام - مثلاً - بالنتاج الفكري لأمريكا اللاتينية خاصة بعد نجاح بعض مثقفيها وكتّابها في الوصول إلى مصاف ما يسمى بـ«الكتّاب العالميين»، وتعد جائزة نوبل مؤشراً - عند الكثيرين - لمثل ذلك، فقد حصل على تلك الجائزة كل من: «غابرييلا» 1945، «ميغل أنخل أستورياس» 1967، «بابلو نيرودا» 1971، «غابرييل غارثيا ماركيز» 1982، «أوكتافيو باث» 1990.[58]

ويمكن للقارئ أن يعاود طرح السؤال السابق: وما الضير في

---

(57) بدأ الكاتب عملية بحثية تستهدف إثبات حقيقة ضعف الجانب التراكمي بسبب تعدد المصادر «غير العربية الإسلامية» للمثقفين والكتاب العرب التي يستقون منها، وأرجو أن أوفق في إنهائه، لتعضيد تلك النتيجة بالأدلة والبراهين، كما أنني سأعرض بشكل موسع لمسألة التراكمية وما يسببها وما ينتج عنها وذلك في مشروعي عن: **التشخيص الثقافي**، وهي مسألة خطيرة لم تنل ما تستحق من البحث والتمحيص.

(58) كما حصل عدد كبير منهم على جائزة ثرفانتس، ومنهم: «كارنتيير» 1977، «بورخس» 1979، «أونيتي» 1980، «باث» 1981، «ساباتو» 1984، «فونتيس» 1987، «بوي كساريس» 1990، انظر: رحلة في جماليات رواية أمريكا اللاتينية، د. ماجد حمود، 2007م.

ذلك الانفتاح؟ الانفتاح لا ضير فيه البتة، ولكن الضير في المائية التي تتلبس بها الليبرالية حين لا تضع منهجية ولا حدوداً ولا معايير ولا ضوابط لعملية نقل ذلك الكم الهائل والمعقد من الأفكار والتي تنطوي على «تحيزات الآخر» بجانب «تحيزات الأنا»، هذا على افتراض الوعي بمسألة التحيزات أصلاً - حيث إنها مسألة تغيب عن الكثيرين - وإدراك تأثيراتها السلبية على «ممارستنا الإبداعية»، حيث تملأ الجهاز المعرفي الليبرالي بـ«ملفات ذهنية» كثيرة (مفاهيم، مصطلحات، مسلمات، افتراضات، قيم، أنماط تفكير، تفضيلات. . . إلخ)، من شأنها التشويش والتشويه، فضلاً عن زيادة درجات التعقيد والتسبب في إبطاء العمليات الذهنية لمعالجة القضايا والإشكاليات والجدليات.

(3) تمارس الليبرالية ضرباً من «**المائية الثقافية**» حين تفتح آفاق الحوار والمناقشة والجدل مع الجميع بلغة وأدوات راقية في الأغلب، ولكنها تفرض المائية التي تفضي إلى «تمييع» القضايا؛ بسبب تبنّي أطروحة «النسبية المطلقة»[59]، أو فلسفة «كل شيء ماشي»، ولذلك فإنهم يحاولون الظهور بآراء لا قطع فيها ولا حسم بل هي مجرد قراءات شخصية. . . ولكل قراءاته، حتى القضايا المحورية يذهبون إلى إزهاق حدودها وتغييب معالمها، ومن أظهر ذلك قضية «الهوية»، وربما «يعتبرونها هراء لا معنى له»، مما جعل «الآخر محوراً موضوعياً للتفكير بالذات»[60] لدى الليبرالية العربية، وهذا مكمن داء عضال!

---

(59) النسبية المطلقة Absolute Relativism

(60) انظر: اغتيال العقل لبرهان غليون، ص 29، 31.

(4) تتلبس الليبرالية بحكم أنها كائن ثقافي بـ«**المائية الجماعية**» حين لا تكترث كما ينبغي بالضوابط والمعايير التي تحكم عملية التفاعل داخل إطار اجتماعي له ثوابته وحدوده وظروفه، مما يجعلها في بعض الأحيان - لاسيما الليبرالية الجديدة - تتعامل أو لا تنأى بنفسها عن بعض الدوائر التي يدور حولها علامات استفهام على الأقل، كما أنها في أحايين أخر لا تبرز موقفها الفكري تجاه بعض الأحداث والمستجدات لئلا يقال بأنها تمارس عملية «اصطفاف» مع الجماعات التقليدية أو المتشددة، فتلوذ بالصمت، وهنا يمكننا وضع مثالين اثنين لتوضيح المقصود: الأول ما يتعلق بمؤسسة راند البحثية(61)، حيث إنها نصت في تقريرها لعام 2007 على التعامل مع الليبراليين في العالم العربي والإسلامي، وأشار التقرير إلى أنهم يوصون بدعم الإسلاميين الليبراليين لأنهم يحملون أجندة فكرية وسياسية تتلاءم تماماً مع القيم الغربية، وهم يأتون من أوساط الإسلاميين التحديثين.(62) أما في الشرق الأوسط (العالم العربي)

---

(61) مؤسسة أمريكية ذات نفوذ قوي على القرار الأمريكي أنشئت في 14 مايو 1948م، وتقول عن نفسها بأنها تهدف إلى «تقديم التحليلات الموضوعية والحلول الفاعلة التي تعالج التحديات التي تواجه كلاً من القطاعين العام والخاص»، وشارك في تأسيسها عدد من العسكريين الأمريكان ومنهم إدوارد باولز Edward Bowles المستشار في وزارة الدفاع، واللواء كرتيس ليماي Curtis LeMay وهو أول رئيس لراند، والجنرال لورس نورستاد Lauris Norstad مساعد رئيس الطاقم الجوي والتخطيط في وزارة الدفاع، كما يعمل بول بريمر القائد السابق للقوات الأمريكية في العراق مستشاراً في المركز وغيرهم كثير، ويقدر عدد العاملين بـ 1600 من مختلف الجنسيات.

(62) ويشير التقرير إلى أبرز أمثلة هؤلاء وهو الناشط الإسلامي في ماليزيا «عليل أبصار عبد الله» وشبكته الليبرالية. ويرى التقرير أن هؤلاء لديهم نموذج خاص =

فقد انتهت راند إلى ضعف شبكات الإسلام المعتدل وهو ما يتطلب بحسب التقرير خلق تيارات ليبرالية من أجل خطف التفسيرات المتطرفة للإسلام من أفواه الراديكاليين، ويستلزم هذا دعم «المسلمين المعتدلين»[63]، كما وضعت راند استبياناً «علمياً» (!) لقياس درجة التطرف أو الاعتدال في العالم العربي، لكي يميزون على نحو دقيق بين: «المعتدل الحقيقي» و«المعتدل المقنع»، وضمنتها أسئلة عن تطبيق الشريعة وحقوق الشواذ جنسياً في العيش الكريم وحق الإنسان في تبديل الدين ونحو ذلك. والحقيقة أنني كنت متردداً في إثبات المثال السابق، لأنني كنت - ولا أزال - أخشى أن يُستخدم كوسيلة للاستعداء ضد الليبراليين العرب واتهامهم بعدم الوطنية ونحو ذلك، وهذا أمر يجب أن يترفع عنه الجميع، ولكنني سقته لدفع الحركة الليبرالية لأن تنأى بنفسها عن مثل تلك التحركات الخارجية، حيث إنني لم أقف على بيان أو ما يشبه البيان أو الاحتجاج الجماعي الذي يوضح الموقف تجاه ما جاء في تقرير راند. والمثال الثاني - مع ضرورة اصطحاب التنبيه السابق - يتعلق

= من الليبرالية الإسلامية حيث ينظرون إلى الشريعة باعتبارها منتجاً تاريخياً وأن بعض أحكامها لم يعد يتناسب مع الوضع الراهن. وشددت راند على أنهم يدعمون تلك الفئات ليس في أمريكا فقط بل في أوروبا، وفي جنوب شرق آسيا كشبكة الإسلاميين الليبراليين التي تكونت 2001 في أندونسيا.

(63) مثل الشاعر علي أحمد سعيد المعروف باسم (أدونيس)، والدكتور نصر حامد أبو زيد، والمهندس الهندي أصغر علي، والكاتب الأردني الدكتور شاكر النابلسي (الذي يعيش في الولايات المتّحدة الأمريكية والذي أصدر وثيقة تحمل اسم «الليبراليين العرب الجدد»، ويعتبر النابلسي أن الشريعة لا تصلح لجميع العصور)، والفنان اللبناني مارسيل خليفة!

بموقف الليبرالية العربية من الرسوم المسيئة لشخصية الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم، حيث لم نشهد موقفاً صريحاً وجاداً، سوى بعض الكتابات القليلة التي لا تعبّر عن خطورة الموضوع وفداحة الخطأ، مع أن الليبراليين يتوفرون على قنوات صحفية كثيرة. فهل حبس الليبرالية عن توضيح الموقف خوفهم من الاندراج في صفوف التقليديين والمتشددين والرجعيين! وفي اتجاه مشابه يمكن الإشارة إلى موقف ما يسمون بـ«الليبراليين الجدد» حول إيمانهم بـ«استيلاد الديمواقراطية» في العالم العربي من خلال تدخّل مباشر من قبل القوى الغربية في حركة يسميها البعض بالاستقواء بالخارج، وذلك فالكثير منهم يعتبر العدوان على العراق «تحريراً مظفراً» لليبرالية في العالم العربي، كما يعتبرون أن الأحكام الشرعية وضعت لزمان ومكان معين وأنها غير ملزمة كحجاب المرأة وميراثها وتوليها للمناصب القيادية العليا، ويؤكدون على العلمانية وتأسيس المجتمع المدني كركائز لليبرالية الجديدة[64].

---

(64) يقول الدكتور شاكر النابلسي (باحث أردني): «الليبراليون الجُدد شركة فكرية ثقافية سياسية عابرة للقارات، لا عقد فيها بين الشركاء، وهم أحرار فيما يقولون وفيما يصفون. فلا حزب يربطهم بمواقف موحدة، ولا رابطة تربطهم ربطة واحدة تجاه الأحداث الجارية، ولا تيار يجعل منهم نسخاً مكررة. فلكل مثقف ولكل مفكر منهم طعمه ومذاقه ونكهته الخاصة، ولكل منهم حريته المطلقة في التفكير والتحرك، ولا طرد ولا شطب ولا إلغاء في نهاية النهار نتيجة للمواقف الشخصية تجاه الأحداث»، انظر: كتاب النابلسي: الليبراليون الجدد: جدل فكري، ألمانيا، كولونيا: دار الجمل، 2005م، ومن أبرز الكتاب من الليبراليين الجدد: سيّار الجميل (عراقي) وكمال غبريال (مصري) وهاشم صالح (سوري) وخالد شوكات (تونسي) وهاني نسيرة (مصري) وأحمد البغدادي (كويتي) والعفيف الأخضر (تونس). وقد أطلق على =

(5) تتصف الليبرالية بـ«**المائية التاريخية**»، فهي تجتهد في «بيع» تاريخها التي تملكه بثمن بخس لا يكفيها «لابتياع» تاريخ لا تملكه!، فهي تفرط بما في يدها ولا تقبض ما في يد غيرها، ومن علامات ذلك أن كثيراً من الليبراليين العرب يستخدم مصطلح «العصور الوسطى» إشارة إلى التخلف والرجعية، مع أن العصور الوسطى تلك - كما يعلم الجميع - هي عصور العلم والتقدم والنهضة والعافية الحضارية العربية الإسلامية، وفي هذا جناية كبيرة على العقل الجمعي العربي الإسلامي ونسف للتراكمية فيه بتقطيعه وتشويه أجزائه وبعثرتها؛ سواء كان ذلك في جوانبه وتجاربه المشرقة أو جوانبه وتجاربه المظلمة.

= الليبراليين الجدد العديد من الصفات ومنها: «كتّاب المارينز»، «الليبراليون المتأمركون». وانظر: الليبرالية العربية بين المراجعة التاريخية والروح الانقلابية، لطفي حاتم، الحوار المتمدن - العدد: 1135 - 12/ 3 / 2005؛ الليبرالية - إشكالية المفهوم، د. ياسر قنصوة، القاهرة: دار قباء، 2004.

5

السلفية الليبرالية والليبرالية السلفية!

نحسب أن المشخص للسلفية والليبرالية لا بد أن يكتشف أن ثمة تداخلاً وتمازجاً فيما بين السلفية والليبرالية؛ فالسلفية تمارس نوعاً من «الليبرالية»[65] حين «تبيح» لنفسها قدراً مطلقاً أو شبه مطلق من «الحرية» في استباحة «الآخر المسلم أو غير السلفي» تحت شعارات متعددة تتمحور حول «محاربة البدع» من أجل «حماية جناب التوحيد»، وللسلفية - كممارسة عملية معاصرة - قائمة طويلة وخبرة عريضة في الاتهام والتصنيف؛ تبديعاً وتفسيقاً بل وتكفيراً أيضاً، والعجيب أن بعضاً من تلك التهم نالت رموزاً كبيرة كابن حجر والنووي ووصل الحال ببعضهم أن أوصى بإحراق كتبهم.

وفي الضفة الأخرى نلحظ أن الليبرالية تمارس لوناً من «السلفية» حين لا تفطن أنها لا تأنف أن «تعود» إلى «السلف» وإلى مقولاتهم وربما بعض تطبيقاتهم وقصصهم، ولكنه «سلف الآخر» وليس «سلف الأنا»، فالليبراليون يشنعون كثيراً على السلفيين بتهمة التفكير الارتدادي (أو الماضوي!) من خلال التنقيب والاشتغال

---

(65) بمعناها العام المحتشد حول الحرية.

بمقولات «السلف الصالح» وتطبيقاتهم في تراثنا، فهم - أي الليبراليون - يقولون: هم رجال ونحن رجال، وهذا صحيح، غير أنهم يتسمون بـ«سلفية أشنع»، حين يفكرون بشكل ارتدادي في تراث الآخر، فهم لا يجدون حرجاً في التنقيب بمقولات المصريين والأغريق والرومان والصينيين والهنود، بل نجد نبرة تفاخر واستعلاء، حيث يعدون ذلك نضجاً وانفتاحاً على «الفكر الإنساني»، مع تهميش جلي يصل إلى حد العزل والإقصاء التام أو الجزئي للتراث العربي الإسلامي، وكأنه ليس فكراً إنسانياً، وهذا ما يجعلنا نقرر بأن «الليبرالية العربية» - بنفسها أو نسقها العام - تمثل «سلفية لذهنية الآخر»[66].

ولا يقتصر الأمر بين السلفية والليبرالية على تبادل ثنائي ديناميكي لبعض الأدوار أو التلبس ببعض السمات، إذن لهان الخطب، بل يتعدى ذلك إلى ما يشبه «التوليد التلقائي»، فالسلفية المتطرفة تفرخ مزيداً من الفعل الليبرالي، والليبرالية المغالية تولد مزيداً من الفعل السلفي، و«كلما زادت قوة الحداثة وآثارها زادت قوة الدفع المعاكسة نحو التأصيل والوصل مع التراث. . . تزداد

(66) بعد الاطلاع على العديد من الإسهامات الفكرية وجدت أن بعض المثقفين العرب يذهب إلى الرأي ذاته، فمحمود عبد الفضيل - مثلاً - ينعت المثقف السلفي والمثقف الليبرالي بـ«المثقف الاجتراري» (انظر: المثقف العربي: سعياً وراء الرزق والجاه، في كتاب المثقف العربي، 2001، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 129)، وقريباً من ذلك فعل محمد عابد الجابري (انظر: نحن والتراث، مرجع سابق، 12-16)، وجيه كوثراني (انظر: نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، 2001، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 140).

مطالب الهوية أكثر مع تقدم التحديث وقصور الثقافة المحلية عن التحكم فعلياً بسلوك الناس والتأثير على أفكارهم»[67]

ومما سبق يمكننا القول بأن السلفية - بالوصف السالف ذكره - تجنح إلى أن تسلب منا تديننا حال مخالفتنا لبعض آرائها واجتهاداتها الفقهية أو العقدية، وهذه رزية في الدين؛ في حين تجهد الليبرالية - بالسمات السابقة - لأن تجردنا من إنسانيتنا إن لم نتفق معها في بعض آرائها واجتهاداتها الفكرية والفلسفية، وهذه رزية في الحياة... فهل يسعنا تجنب تلك الرزيتين؛ لنحتفظ بتديننا وإنسانيتنا اللذين يقودانا إلى الإبداع؟

سؤال يستلزم توغلاً أكبر في جوف الإشكالية الثقافية الكبرى التي نعاني منها، والتي عالجنا جوانب رئيسة منها حين شخصنا العقل السلفي والليبرالي، وخلصنا إلى أن كليهما يورطنا بسلفية تقعدنا عن الفعل الإبداعي، مما يلجئنا إلى البحث عن حل ما بطريقة ما؛ على نحو يجعلنا نتجاوز سلفية الأنا وسلفية الآخر، علَّ ذلك يكون متكئاً فكرياً ووجدانياً للإبداع، أو على الأقل البدء بخطوة الألف ميل صوبه.

هذا الحل يستدعي - في نظري - معالجة فلسفية تحليلية نقدية لبعض المسائل؛ في إطار يراعي البعد المفاهيمي والفكري لكل من السلفية والليبرالية، وما يولده من إشكاليات وجدليات بجانب

(67) برهان غليون، اغتيال العقل، ص 131. ويتفق مع هذا الرأي العديد من المثقفين العرب كرفعت السيد في كتابه الليبرالية المصرية، مرجع سابق، ص 17.

الاتجاهات والممارسات الرديئة إزاء الإبداع، ومن أهم المسائل المرشحة لأن تقدم لنا تشخيصاً متعمقاً للإشكالية الثقافية الكبرى، مسألة «التحيز»، وهو ما سنعرض له في الجزء التالي بقدر ملائم من التفصيل؛ معرفاً بالتحيز ومظاهره وأدوات استشكافه / قياسه؛ موضحاً موقف السلفية والليبرالية وممارستهما بإزاء التحيز، وما يترتب على ذلك من آثار ونتائج على الفعالية الذهنية بشكل عام، مع تدوين بعض الإشارات الخاطفة والملاحظات بشأن الفعالية الإبداعية للعقلين السلفي والليبرالي بشكل خاص.

الجزء الثاني

السلفية والليبرالية..
بين تعطيل التحيز وتهميشه!

ثمة حقيقة مباشرة نكاد نجمع عليها مفادها: أن لكل مجتمع ثقافة تخصه، يشكلها ويطورها في ضوء معتقداته وقيمه ومبادئه ويتم ترسيخها من خلال آليات التفاعل الاجتماعي التي يؤطرها «التفكير الجمعي»؛ فيرسم لها خطوطها ويبني لها مؤسساتها التي تحفظ مفردات الثقافة؛ جيّدها ورديئها، عميقها وسطحيها، مطلقها ونسبيها.

هذا أمر بتنا لا نختلف حوله، وثمة شيء آخر بدأ بإدراكه نخبة فكرية وعلمية، وهو ما يتعلق بقضية «التحيز» الذي يعد سمة أساسية لازمة في أي ثقافة إنسانية، والتحيز طبيعة إنسانية لا ينفك عنها بحال، والتحيز كمفهوم حين يقلبه الذهن للوهلة الأولى لا يرى إلا «حمولته السلبية»، فمفهوم التحيز يمارس تحيزاً ضد ذاته بذلك الفهم الذي يقصر عن إدراك ماهية التحيز وجوهره، والحقيقة أنه مفهوم يمكن أن ننظر إليه بـ«حيادية» أكبر حين ننجح في تحميله «حمولة إيجابية» تقف جنباً إلى جنب مع تلك الحمولة السلبية، وهذا يعني أن التحيز فيه ما هو طبيعي وما هو إيجابي وما هو مقبول بل ما هو واجب الوجود؛ كما أن فيه ما هو غير طبيعي وما هو سلبي وما هو

مرفوض وما يجب نزعه، أي أنه يسعنا أن ننظر إلى التحيز كالبكتيريا، ففيها الضار وما يجب التخلص منه وفيها النافع وما يجب الإبقاء عليه ليمارس وظائفه في إطار دورة الأعمال الفيزيولوجية، وتبقى المسؤولية الثقيلة على كاهل المفكرين بفرز هذا عن ذاك في إطار معرفي - إبستمولوجي - منهجي إجرائي مدعم بالأدلة والبراهين والأدوات والشواهد والأمثلة التي تلائم مختلف الفئات والشرائح.

1

استكشاف التحيز في الرواقين السلفي والليبرالي

التحيز.. الماهية والدلالات

«كل شيء، كل واقعة وحركة، لها بعد ثقافي، وتعبّر عن نموذج معرفي وعن رؤية معرفية»[68]، **والنموذج هو تصور عقلي تجريدي يجهد لأن ينقل الواقع من خلال تفكيكه واستيعاب مكوناته وفهم العلاقات الدائرة بينها والعمل على إعادة تركيبه،** وعملية النقل تلك تتأثر على نحو لا مفر منه بمنظومة الثقافة التي يحملها الإنسان، وتلعب مفردات تلك الثقافة من معتقدات وقيم ولغة - بالإضافة إلى حواس الإنسان ولكن بشكل أقل تأثيراً وخطورة - كـ«فلاتر» أو مرشحات؛ من شأنها توجيه «جهاز التفكير» فيلتقط بعض المعاني والأفكار والأشياء ويدع غيرها من «المثيرات» المتكاثرة حوله، وبعد أن يلتقط أو ينتخب مثيراً بعينه نجده يكثف جهده الذهني حول بعض سمات ذلك المثير بأكثر مما ينبغي ويهمش بعضها الآخر بأكثر مما يجب، **وهنا نمسك بخيط التحيز، فما الذي**

---

(68) د. عبد الوهاب المسيري، فقه التحيز، المقدمة، مرجع سابق، ص 30.

يجعل جهاز التفكير يلتقط هذا المثير ويدع ذاك، وما الذي جعله يركز على بعض سمات المثير ويهمش غيرها، لا شيء غير التحيز ذاته، جيده وسيئه، الطبيعي منه وغير الطبيعي.

ما سبق يجعلنا نقرر دون عناء بأنه قدر محتوم على كل مجتمع إنساني أن يتوفر على كمية/ نوعية معينة من التحيز؛ غير أن **المجتمعات الذكية هي تلك تتحيز لذاتها، فتنحاز لتحيزاتها هي وتتخلص من تحيزات غيرها، فتلتصق بتراثها؛ تتفاعل معه، تهضمه، تستوعبه، تنقده، تقيمه، تطوره، مع الإفادة من التراث الإنساني بشكل لا يخرجها عن إنسانيتها في رد ما تشاء وقبول ما تشاء في أجواء تتيح لها ممارسة الإبداع وفق ثقافتها هي ومزاجها هي.**

والمجتمعات الأقل ذكاء هي تلك التي تزهد بتراثها وتتشاغل عن تحيزاتها وتتبرع بأكبر قدر منها لخزانة «المسائل المعطلة»؛ وتستمر في «استهلاك تحيزات الآخر» وتداوم على التبضع من أسواقه واقتناء كل جديد لينضاف إلى رصيدها التراكمي من تحيزات الآخر والتي يتم خلطها بمقادير قليلة من تحيزاتها الذاتية، مما يجعلها في حالة «استلاب ثقافي»(69)؛ فترى نفسها بنظارة الآخر، وتلك هي المسائل التي يسعى «فقه التحيز» إلى معالجتها عبر إطاره المفاهيمي والمنهجي، وما أنجز حتى الآن من أدواته التحليلية والإجرائية.

---

(69) استخدم مصطلح الاستلاب هنا ليعكس الحالة النفسية الفكرية التي تقود الإنسان إلى أن يعادي فيها مكونات ذاته الحقيقية ويتخذ حيالها موقفاً متشنجاً أو متعصباً أو إقصائياً، وينبع ذلك الموقف عادة من موقف مرجعية الآخر والذي قد يكون معادياً أو مهمشاً له.

التحيز في الرواقين السلفي والليبرالي

وبعد التأمل في حال العقل السلفي والعقل الليبرالي، خلصت إلى نتيجة خطيرة مفادها أن كلا العقلين يمارس تغييباً شبه تام لمسألة التحيز، من جراء عدم الوعي بها أو عدم الاكتراث لها في كثير من الأحيان، فهي مسألة غير واردة في القائمة الفكرية داخل الإطارين السلفي والليبرالي، أي غير حاضرة في أدبياتهم، ومن ثم فهي غير مفعلة في آلتي الإدراك والتفكير لديهم، وهنا تكمن الخطورة البالغة، والحقيقة أن هذا توصيف عام يحتاج إلى نوع أعمق من التشخيص بتوصيف أخص، مع وجوب تأسيس دليل منهجي على النتيجة - أو المزاعم - السابقة.

باختصار، يمكن القول بأن العقل السلفي يلتقط المعاني والأفكار والسمات وغيرها من المثيرات من سلة فكرية واحدة هي «التراث»؛ بحكم إنكفائه شبه المطلق على التراث، في الوقت الذي لا يعي فيه العقل السلفي أهمية امتلاك «جهاز التحيز» أصلاً، والنتيجة المحتومة أن ذلك العقل يعجز عن «اصطياد» التحيزات التي يكتنزها تراثه من جهة، ولا يفطن للتحيزات التي يمارسها أو ينتجها هو في تعاطيه مع ذلك التراث أو في تفاعلاته الثقافية والاجتماعية من جهة ثانية، ومؤدى هذا أن مسألة «التحيز» لا تعمل كفاحص «للمدخلات» أو «لعمليات التشغيل» الذهنية التي يعالج بها العقل تلك المدخلات وصولاً إلى «مخرجات» محددة. وهذا يعني غياباً شبه تام لمسألة التحيز.

أما العقل الليبرالي، فهو لا يكترث لمسألة التحيز، ويمارس - في حالة الوعي بها وهي حالات قليلة - لوناً شديداً من التهميش

لها، بل ربما مارس الاتهام المعلن أو المبطن للمشتغلين بالتحيز؛ حيث يرميهم بالانغلاق الفكري أو التحجر أو معاداة العلم الحديث ونحو ذلك من القائمة التي تطول بالتّهم وتقصر عن الأدلة، ويتمسك العقل الليبرالي في ذلك المسلك بأطروحة «البعد الإنساني المشترك» في فضاء التثاقف مع الآخر، لدرجة توصله إلى نفي شبه مطبق لمسائل التحيز في صناعة الأفكار وتوليد المصطلحات، ولقد تضخمت تلك الأطروحة في العقل والوجدان الليبراليين وتماهت مع دوائر الخصوصية، إلى الحد الذي يجعل الكثير من الليبراليين ينفي وبطرق مختلفة حتمية الخصوصية ويعدّها وصمة عار وتخلف أو علامة على المجتمعات التقليدية المحافظة. وقد ترتب على ذلك أمران خطيران: (1) أن العقل الليبرالي معبأ بكثير من تحيزات الآخر، (2) أنه غير واع بتحيزات الأنا وغير مشتغل بها.

وهنالك مؤشرات كثيرة تؤكد على خطورة إيغال العقل الليبرالي في تجاهل تحيزات الآخر في كثير من المجالات العلمية والفكرية، ومن ذلك ما يحصل في حقل الدراسات الإستراتيجية والمستقبلية، حيث يلفت أنظارنا أحد الباحثين[70] إلى أن شيوع الدراسات عن مستقبل العالم العربي بمنهج غربي يعني أن أمتنا «ترى نفسها بمرآة غربية»[71].

وفي مجال المستقبليات يشير الدكتور سهيل عناية الله إلى أن

---

(70) الدراسات المستقبلية في العلاقات الدولية، وليد عبدالحي، الدار البيضاء: عيون المقالات، 1993.

(71) إشكالية المستقبل في الوعي العربي، د. هادي الهيتي بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003، ص 42.

البعض يعتقد بصحة الأطروحة القائلة بخطية المستقبل العربي[72]، وأن المستقبل غير الغربي سيتبع حتماً المستقبل الغربي، وهي أطروحة هزيلة ولا تستند إلى أي أساس علمي. والمشهد الفكري يؤشر على اقتناع الكثير من الليبراليين العرب بتلك الأطروحة، والتي تعدّ جزءاً من الإشكالية الثقافية، والتي يمكن إرجاعها - جزئياً - إلى ضعف الثقة في الذات، من حيث ضعف قدرتها على أن تعزف أنغام نهضتها على الإيقاع الذي تألفه أذنها وتأنس إليها روحها وتحقق بها بشريتها وتبرهن على امتلاكها ذوقاً خاصاً بها. والمدهش أننا لسنا وحدنا الذين نؤكد على تلك النتيجة، بل إن عدداً يتزايد من الباحثين الغربيين بدأوا بتنفيذ دراسات بحثية تثبت بأن الغرب ذاته يعاني من أزمات حادة في إنضاج رؤية مستقبلية عميقة، الأمر الذي يقنع الآخرين بضرورة بلورة رؤيتهم المستقبلية خارج صندوق «الإمبراطورية» الغربية[73].

وينبه بعض الباحثين إلى أن بعض الدراسات المستقبلية التي تزعم التلبس بالموضوعية قد تتبنى رؤى متحيزة[74] من أجل أن تحرف بوصلة المستقبل العربي باتجاه كل ما يغذّي اللاتحضر ويزيد من المشكل الثقافي والسياسي والاقتصادي والعلمي، وهذا يتعارض

---

(72) استشراف مستقبل الأمة، إسلامية المعرفة، د. سهيل عناية الله، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 5، ع 17، 1999، ص 43-88.

(73) انظر مثلاً: (نقلاً من عناية الله، مرجع سبق ذكره)

- Galtung, J., Essays in peace research, vols. 1-6, Copenhagen: Christian Ejlers, 1988; Nandy, A. (1987), Traditions, Tyranny and Utopias, Delhi: Oxford University Press.

(74) د. هادي الهيتي، مرجع سبق ذكره.

مع أبسط مبادئ «الهندسة الحضارية» للأمة التي تتطلع لبناء نهضتها بمقاييسها هي لا بمقاييس غيرها وبمزاجها هي لا بمزاج غيرها!، وهاهم المفكرون الغربيون أنفسهم يؤكدون على أن الحضارات التي تمتلك صورة متفائلة عن المستقبل تختزن نظرة إيجابية عن إمكانيات الناس وبالتالي تزيد من قدراتهم في تشكيل المستقبل(75)، ومن ثم فمن يصنع لنا مستقبلاً متشائماً فإنه يساهم في تعطيل قوانا وتدمير طاقاتنا الخلاّقة، شعر بذلك أم لم يشعر، قصده أو لم يقصده(76).

يبرهن التحليل السابق على أننا نحمل تحيزات ضخمة صنعها الآخر وتلقفناها نحن دون شعور في أكثر الحالات وهذا ما يدعو إلى تقرير أنه لا ينبغي أن يظل «التحيز» مفهوماً تجريدياً يؤمن به البعض، فيقدرون أثره ويدركون خطورته، ويتجاهله البعض الآخر بل ربما يقذفون المشتغلين به بتهمة التقوقع والانكفاء على الذات، وهذا يدفع باتجاه أن يكون التحيز ضمن «عقيدة» المثقف أو الباحث الفكرية أو المنهجية، لاسيما لمن يقبع في بيئات ثقافية تحاول أن

---

(75) انظر: فرد بولاك في كتابه صناعة المستقبل، نقلاً عن: د. سهيل عناية الله، مرجع سبق ذكره.

(76) يحسن لفت الانتباه إلى أن التشاؤم أو التحقير من شأن المستقبل العربي أو التقليل من حجم الإنجازات الحقيقية قد يحدث من جراء أخطاء علمية، ومن ذلك ما وقع في بعض تقارير التنمية الإنسانية العربية، حيث لم تشأ أو لم تفطن - لا أدري - تلك التقارير إلى قضية منهجية في التحليل الإحصائي وهي استبعاد القيم المتطرفة Extreme Values لكي نحصل على نموذج إحصائي ممثل للظاهرة محل الدراسة. حيث لا يمكن إحصائياً الخلوص إلى نتائج موثوقة عند وجود مثل تلك القيم المتطرفة، فمثلاً لا يمكن مقارنة نسبة التعليم في الأردن بما هو حاصل في اليمن أو الصومال، والحقيقة أنني لم أظفر بعد على جواب لذلك الخطأ العلمي الشنيع!

تخرج من أنساق التبيعة إلى أنساق الإبداع، ومنهم المثقف والباحث العربي بكل تأكيد.

وتأسيساً على ما سبق، يمكننا تقرير بأن «التحيز» كمفهوم يحمل شقّين اثنين: «شق مفاهيمي» و«شق وجداني»، فالشق المفاهيمي يوجد في عقل المثقف أو الباحث وفي جهازه المعرفي، مما يجعله متلبساً بيقظة منهجية، تقل أو تكثر، بحسب عوامل متعددة منها: عمق البعد المنهجي لديه، ودقة فهمه لقضية التحيز، وسعة امتلاكه لأدوات تشخيص التحيز واكتشافه وتحليله. هذا هو الشق المفاهيمي، وهو ما حاول مشروع «فقه التحيز»[77] طوال العقدين أو الثلاثة الماضية على تبيّن معالمه وصناعة مصطلحاته وأدواته، وقد حقق المشروع نجاحاً جيداً ومشجعاً في هذا الجانب.

أما الشق الثاني - الشق الوجداني - فقد لامس المشروع ذلك الشق من عدة وجوه، والأمور المتعلقة بالوجدان تتلفع دائماً برداء غليظ من التعقيد والتمويه، حيث تشعر في كثير من الأحيان بأنك قد أمسكت بها وظفرت بجوهرها وحين تتبيّن ما في يدك وتتفحصه تدرك حينذاك بأنك قد أمسكت شيئاً هلامياً؛ هذه مشكلتنا مع

---

(77) بخصوص فقه التحيز عقد مؤتمر أول عام 1992م في القاهرة ونشرت أبحاثه في عدة مجلدات بعنوان إشكالية التحيز في عدة طبعات، صادرة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ثم عقد مؤتمر ثان في 2007م في القاهرة أيضاً والأبحاث بصدد النشر، ومشروع فقه التحيز يحظى بعناية فائقة من لدن الدكتور عبد الوهاب المسيري الذي أسهم بدور فاعل في تطويره وبناء إطاره المفاهيمي والفلسفي والمنهجي، ويشاركه في ذلك جملة من المفكرين والمثقفين العرب.

الوجدانيات، ولكن لا حيلة غير أن نطور أدواتنا في التعامل معها، فهي مؤثرة إلى حد كبير قد لا يتصوره أكثرنا على تفكيرنا وسلوكنا وفعاليتنا. وأحسب أن ما تقدم عن الشق الوجداني يصلح أن يكون اعتذاراً من المؤلف عن تقديم شيء متماسك حياله في هذا التشخيص المتواضع، حيث سيباشر عملية اجتهادية مبدئية في توضيح هذا الجانب في محاولة تجهد لأن تفسر العلاقة بين الشقين المفاهيمي والوجداني.

ما نحتاج إليه في عالمنا العربي الإسلامي هو أن نشتغل على البعد الوجداني في هذه القضية - بجانب تقوية البعد المفاهيمي - بطريقة تجعل من قضية أو إشكالية التحيز مفردة «طبيعية» أو لنقل «إيجابية» من مفردات ثقافتنا تبرهن على تمتع الإنسان بسمات «العافية الذهنية» التي تدفعه للانحياز - بكل ثقة وافتخار - إلى تحيزاته، فيكتشفها ويعترف بها ويتعارك معها، بغية التخلص من قبضتها قدر المستطاع والتقليل من آثارها السلبية - التي ربما تكون ضمنية - على أدوات التفكير والتخطيط والتنفيذ لمشروعنا الحضاري العربي الإسلامي، مع ما يقتضيه ذلك في الوقت نفسه من التنبه إلى خطورة تحيزات الآخر وإدارك تأثيراتها السلبية على «ممارستنا الإبداعية»، حيث تملأ جهازنا المعرفي بـ«ملفات ذهنية» كثيرة (مفاهيم، مصطلحات، مسلّمات، افتراضات، قيم، أنماط تفكير، تفضيلات. . .الخ)، من شأنها التشويش والتشويه، فضلاً عن زيادة درجات التعقيد والتسبب في إبطاء العمليات الذهنية لمعالجة القضايا والإشكاليات والجدليات، وهو ما أشبهه بحالة جهاز الحاسوب الذي يحمل برامج كثيرة جداً بحجة الإفادة من خدماتها ومنافعها وخياراتها

المتنوعة؛ مع عدم التفطن إلى وجود تعارضات أساسية بينها بعضها مع بعض، بل ربما مع نظام التشغيل نفسه - وقد تكون خفية- مما يجعل ذلك الجهاز «كليلاً»، يشتغل تارة وينقطع تارة أخرى، يفرحك مرة ويحزنك مرات، والمصيبة حين يفتيك المتخصص بأن الجهاز يحتاج إلى إعادة تهيئة أو «فرمتة»!

إن الاشتغال على ترسيخ «الشق الوجداني» لمفهوم التحيز يمنحنا فائدتين كبيرتين تبرران كل الجهد الذي يمكن أن نبذله، وهما:

الفائدة الأولى: أن ترسيخ البعد الوجداني في المجتمع العربي المسلم يعين على نقل قضية التحيز إلى دوائر أوسع من العقول العربية، فيقتنع بها عدد أكبر من النخب الفكرية والباحثين وخاصة الصغار أو المبتدئين منهم، مما يجعلهم جميعاً متوفرين على أقدار أكبر من الإبداع - فكراً ودافعية وأساليب - إن هم تقصوا معالم التحيز واستوعبوا حقيقته وأدركوا دلالاته ولوازمه في التعامل مع التراث العربي الإسلامي باعتباره ركيزة البناء الفلسفي والفكري وتراث الآخر باعتباره إطاراً إنسانياً يمكن لهم «الاغتراف الذكي»[78] منه بما يتناغم مع تراثهم، وهذا يعني - ضمن أشياء كثيرة - أن أداوت التفكير لدينا ستفلح في إعادة النظر إلى التراث الغربي العلمي والفكري، المفاهيمي والمصطلحي، باعتباره خبرات بشرية لا تحمل مرجعية ذات كثافة أكثر من غيرها من بقية الخبرات الإنسانية كالخبرات الشرقية والأفريقية واللاتينية.

---

(78) كما في عبارة تقرير التنمية الإنسانية العربية.

الفائدة الثانية: من أبرز الملاحظات على مفهوم التحيز الذي تم تناوله في مشروع «فقه التحيز» أنه ظل إلى حد كبير مفهوماً تجريدياً، وقد سبّب ذلك ابتعاده عن التلبس ببعض السمات التي تمكننا من استكشافه نوعياً أو قياسه كمياً، ونحسب أن الاهتمام بالجانب الوجداني يمكن أن يتيح لنا مساراً لذلك الاستكشاف والقياس، وربما نحقق ذلك من خلال وسائل متعددة. ومن تلك الوسائل التي نود أن نتجرأ على طرحها في هذا الكتاب بشكل مبدئي ضرورة إنتاج بعض المصطلحات التي تمكننا من القيام بعمليات الاستشكاف أو القياس بناء على محكات واضحة. وقد سبق لي نحت مصطلح أحسب أنه سيعيننا كثيراً في مجال «التشخيص الثقافي» والتوصيف والتحليل للعقلين السلفي والليبرالي، وهذا المصطلح هو **«الأنفة الثقافية»**.

2

الأنفة الثقافية: انعكاس ومقياس للتحيز

إبان الأيام الأولى لمصطلح «الأنفة الثقافية»، وبعد «تسريبي» إياه في بعض الأبحاث والمقالات بشكله المبدئي، حدث أن سألني مهندس عن معناه؟ هو قرأ المصطلح في سياق تلك الأبحاث والمقالات لكنه لم يستوعبه، فجاء مستشكلاً: ماذا تريد بالضبط؟ لا أدري ما الذي جعلني أصطاد مثالاً عملياً بل حياتياً من بيئة الهندسة التي يستوعبها هو جيداً، فقلت لصاحبي، تخيل أنك شاهدت عمارة جميلة، فدخلت وخرجت، وعلوت ونزلت، وتأملات الغرف والدرج وتفحصت المقاسات وفتحات الإضاءة والتهوية... ثم أدركت أن ذلك يعود إلى روعة تصاميمها الهندسية وذكائها، ثم مضيت أقول له: في تلك الحالة هل ستقوم بطلب ذلك التصميم؟ فقال من المحتمل جداً، فقلت هل ستطبقه بحذافيره، فقال قطعاً لا، فقلت لم؟، فقال بعد أن فرك ذقنه، بالتأكيد أن لي بعض المواصفات الخاصة، ولذلك سأقوم بتعديله وفق تلك المواصفات، مع أخذ رأي زوجتي أيضاً. فقلت له هذا المعنى الذي عبرت عنه بقولك «قطعاً لا.. سأعدله.. لي مواصفاتي الخاصة.. سأستشير زوجتي، هذا تماماً ما أقصده بـ«الأنفة الثقافية»»!

تلك هي الدلالة العامة بل ربما المعنى النهائي الذي يجب أن يكون قاراً في النفس التي تتلقاه، ومصطلح «الأنفة الثقافية» - وفق المعنى السابق - يتعاطى مع البعد الوجداني بشكل أكثر من مصطلح «التحيز» الذي يميل إلى «اليبوسة المفاهيمية»، ربما لأن الأول له ارتكازات أو إحالات نفسية مباشرة، كما أنه يوظف مفردتين - أنفة ثقافية! - بطريقة «إيحائية»، أي موجهة لنوع الاستجابة أو السلوك المتوقع للمتلقي، ومن حيث الدلالة للإنسان العربي يمكننا ملاحظة أن كلمة «أنفة» بحد ذاتها تشكّل محفزاً لسلوك عربي أصيل يبعث على الاعتزاز، لاسيما أن الكلمة نفسها تحمل خصوصية شديدة لذلك الإنسان سواء من حيث قالبها اللغوي أو مكنونها الأخلاقي، وهنا أتذكر الصعوبة البالغة التي واجهتني حين طلب مني ترجمة ملخص أحد أبحاثي الذي استخدمت فيه ذلك المصطلح لأول مرة، فقد عجزت عن الظفر بكلمة ملائمة في اللغة الإنجليزية، مما ألجأني إلى اثنين من الأكاديميين المتخصصين في اللغة الإنجليزية، كلاهما تعذّر عليه الأمر، مما دفعني للاتصال بصديقي البروفسور سليم الحسني[79] - أستاذ كرسي الهندسة الميكانيكية سابقاً وأستاذ الحضارة الإسلامية بجامعة مانشستر حالياً - ففكر ملياً وقال لا أجد غير: Cultural Pride ككلمة تحاول الاقتراب من الحدود البعيدة

(79) أسس البروفسور الحسني مؤسسة العلوم والتكنولوجيا والحضارة والتي قامت بجهد علمي كبير في سبيل التعريف بالمنجز الحضاري العربي الإسلامي (أنظر: http://www.muslimheritage.com)، كما أنه ألف كتاباً هاماً يتحدث عن تلك الحضارة بعنوان: ألف اختراع واختراع (أنظر: http://www.1001inventions.com).

لـ«الأنفة الثقافية»، وأظنه محقاً فيما ذهب إليه، مما جعلني أتبنى تلك الترجمة في ذلك البحث.

لا أظن أنني توصلت إلى تعريف جامع مانع للأنفة الثقافية[80]، بل إنني أعتقد بأنه لا يتوجب عليّ ذلك في المراحل الأولى لتشكل المصطلح وبناء معانيه الداخلية واستكناه دلالاته واستكشاف مؤشراته. إن هذا المصطلح **يعكس مستوى قناعة الباحثين والمثقفين العرب وقبولهم لتبني نماذج ونظريات ومصطلحات معرفية وفلسفية ومنهجية وعلمية لا تتناغم مع المركّب الحضاري العربي الإسلامي**[81]. وهذا المفهوم يجب أن يشمل كل إنسان لا تتحرك عنده المعاني الداخلية التي تبرهن على أن له مواصفات خاصة... تماماً كالمعاني التي تم استثارتها عند صاحبنا المهندس. وهذا يعني أن غياب أو ضعف تلك المعاني يعكس درجة منخفضة في سلم الأنفة الثقافية والعكس بالعكس.

وهنا تتضح بعض الأسباب التي تدعونا إلى النظر إلى الأنفة

---

(80) انظر بحث المؤلف المعنون بـ: «الأنفة الثقافية» بوصفها انعكاساً ومقياساً لـ«التحيز»، 2007 م، ورقة بحثية مقدمة لمؤتمر إشكالية التحيز، تنظيم برنامج حوار الحضارات في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة.

(81) يستخدم د. عمر هارون الخليفة (2005) مصطلح «الحساسية الثقافية» والذي يعكس عملية الشعور بالثقافة المحلية أو الاستجابة الثقافية أو رد الفعل الثقافي أو القابلية أو الإيحائية للثقافة المحلية، ويعتبر «الجمودية الثقافية» - بحسب تعبيره - مقابلاً للحساسية الثقافية، ومن الواضح أن ثمة تقاطعات مع مصطلح الأنفة الثقافية الذي نتبناه، انظر بحثه بعنوان: توطين علم النفس في العالم العربي- دراسة تجريبية لأبحاث الإبداع والذكاء والموهبة، في المؤتمر العلمي العربي لرعاية الموهوبين والمتفوقين، عمان، الأردن.

الثقافية باعتبارها انعكاساً جزئياً للتحيز، وقلنا انعكاس جزئي نظراً لتكثف معاني الأنفة الثقافية حول المعاني الوجدانية المكتنزة في مصطلح التحيز، وهذا لا يعني البتة أن الأنفة الثقافية - كمصطلح - لا تعكس غير تلك المعاني الوجدانية المنحبسة في إطار مصطلح التحيز، كلا، فهو مصطلح يحمل دلالات تتعدى ذلك، غير أن الذي يهمنا الآن هو التأكيد على تلك الانعكاسات أو التقاطعات في المعاني، لاسيما أننا لا نرمي إلى الاكتفاء بمجرد الانعكاس بل نجهد لأن تكون «الأنفة الثقافية» ضمن الأدوات المنهجية لاستكشاف أو قياس عوامل أو مؤشرات أو محكات «التحيز» في الفضاء البحثي بشكل خاص والميدان الفكري بشكل عام، ويعكف المؤلف على تطوير تلك الأدوات، لتتحقق فائدته المنهجية في الوصف والتفسير والتنبؤ للأحداث والظواهر.

ونرجو ألا يقفز إلى الأذهان أن «الأنفة الثقافية» تعادل أو تقارب أو تمازج أدواء «النرجسية» أو «الكمالية»، فيقترف الإنسان حوبة الإعجاب بذاته والانقطاع عن الآخرين الذي يدفعه إلى الانكفاء على الذات، أو تتضخم ذاته لدرجة الكمال المتوهم؛ فلا يكاد يعترف بنقيصة أو يقر بخطئية. كلا، فالأنفة الثقافية بريئة من تلك الأدواء، حيث إنها تقف على العتبة النفسية والفكرية التي تعيّش الإنسان إنسانيته، فيؤمن بالإبداع ويمارسه وفق ثقافته وأمزجته الخاصة مع القدر الضروري أو لنقل الطبيعي من الانفتاح والتثاقف.

لقد أدى غياب الشعور بالتحيز - ضمن مسببات أخرى - إلى نتيجة خطيرة للغاية تجسدت في ضعف الإنتاج الإبداعي العربي، وكأن الباحثين والمثقفين العرب ينتظرون نظراءهم الغربيين أن

يتفضلوا عليهم بنماذج ونظريات ومصطلحات لكي يستخدموها في مجالات اختصصاتهم واهتماماتهم. ويجسد ذلك عاراً فلسفياً وفكرياً يجب التخلص منه، العار في أن لا نتوفر على قدر كافٍ من «الأنفة الثقافية» حيث إن انعدامها أو ضعفها يجعلنا نستمر في فضاء الفكر والتحضر «وهماً»؛ متسلحين بعضلات التفكير الميكانيكي، الذي ينقل لنا الأفكار ويجربها ويختبرها غير أنه لا يصنعها!

إن كان ثمة من ينتظر غوثاً فكرياً أو فلسفياً ومدداً منهجياً أو إجرائياً من قبل الغربيين، فإنني أقول لهم بأن جملة متزايدة من الباحثين الغربيين بدأوا يرفعون شعارات بشكل مباشر أو غير مباشر مثل: «هذه الفكرة قد لا تناسبكم»، «هذه الفلسفة ليست لكم»، «انتبهوا لخصوصيتكم الثقافية». وفي هذا الصدد أشير على عجل إلى بعض مقولات بعض الباحثين الغربيين. فمثلاً يقول شيريف و ليفي Shiracv & Levy أن السلوك الإنساني ونماذج التفكير تتشكل وتتطور في بيئات مختلفة مما يجعلها تختلف من مجموعة ثقافية إلى مجموعة أخرى[82]. ويشاطرهم الرأي في هذا جمع كبير من الباحثين، من هم على سبيل المثال: هوفستد و تريندز[83].

بل ذهب تريندز إلى اختراع مصطلح «الأعراض الثقافية أو

---

(82) Shiraev E. and Levy D, Introduction to Cross-Cultural Psychology: Critical Thinking and Contemporary Application , MA: Allyn & Bacon, 2001.

(83) Hofstede, G., Culture's consequences: international differences in work-related values, Beverly Hills, CA: Sage, 1980; Triandis, H., The Psychological measurement of cultural syndromes, American Psychologist, vol. 51 (4), 1996, pp. 407-415.

المتلازمات الثقافية» Cultural Syndromes، حيث يقصد به الأنماط المشتركة من الاتجاهات والمعتقدات والتفضيلات والعادات والقيم التي تنتظم في إطار يؤمن به مجموعة من الناس؛ يتكلمون لغة واحدة ويعيشون في بقعة محددة. وطالب تريندز بوجوب مراعاة التباين في الأنماط الثقافية والحضارية.

كما أن ثمة محاولات بحثية أدت إلى نشوء حركة بحثية تؤمن بمبدأ «التنوع الثقافي / الحضاري»[84] Multiculturalism، ويلمس القارئ لأدبيات هذه الحركة الوليدة أن لها بعداً سياسياً[85] واضحاً حيث تطالب بمبدأ المساواة بين الحضارات ووجوب الإقرار أن لا فضل لثقافة أو لحضارة على أخرى بناء على معايير مسبقة (أو ما يسميها البعض حتى من مثقفينا بالمعايير العالمية)، وإنما هناك تلون ثقافي وتنوع حضاري.

بل تعدى الاهتمام بهذه القضية سقف البحوث التي تنشر في الدوريات العلمية، إلى بلورة حقول معرفية متكاملة لها فلسفتها وأهدافها، وهي حقول تُعنى بقضايا تأثير الثقافة والحضارة على السلوك الإنساني، وتفكيره وإداركه، ودوافعه ومشاعره، وآلية التطوير الذاتي والتفاعل الاجتماعي. ومن أبرز هذه الحقول حقل

---

(84) لمزيد من القراءة عن مبدأ التنوع الثقافي والحضاري، انظر مثلاً:

- Fowers, B. and Richardson, F., Why is multiculturalism good?, American Psychologist, vol. 51, 1996, pp. 609-621; Sears, D, Presidential address: reflections on the politics of multiculturalism in American society, Political Psychology, vol. 17(3), 1996, pp. 409-420.

(85) Sears, op. cit.

«علم النفس الثقافي المقارن» Cross-Cultural Psychology.[86]

ولكن وعلى الرغم من تلك البحوث الجادة، نشير إلى حتمية تلبسنا نحن بقناعة بل إيمان أكيد بخصوصيتنا الثقافية والحضارية في إطار الانفتاح الواعي على دوائر الحكمة الإنسانية المشتركة. كما أنني أعتقد أنه آن الأوان لكي نجلي ونحدد أبعاد ومجالات وشروط تبني مبدأ «الإطار الثقافي المشترك». ونحن بدورنا هنا نتساءل عن قدر الانفتاح التثاقفي للحضارة الغربية، ثقافة الرجل الأبيض؟ بمعنى آخر نتساءل:

- هل تتوفر الحضارة الغربية على درجة من الانفتاح الثقافي مع ما تسميه بـ«العالم الثالث»[87]؟

- ما هي الثقافة العالمية، أدباً، وفناً، وفكراً؟

- أليست الثقافة العالمية دائماً هي ثقافة الرجل الأبيض (عدا في حالات ترويجية رخيصة!)؟

ولذا نقول لتلك الفئة من الباحثين والمثقفين العرب أرونا الفلسفة ذات الطابع العربي الإسلامي التي التصقت برحم الفلسفة الغربية الحديثة التي خالطت ثقافتنا العربية الإسلامية لعدة قرون!

---

(86) انظر مثلاً:

- Berry, J., Segall, M. and Kagitcibasi, C. (eds.), Handbook of cross-cultural psychology: social behaviour and applications, Needham Heights, MA: Allyn and Bacon; Shiraev, E. and Levy, D. (2001), op., cit.

(87) مصطلح مهين، ويكشف عن جانب من الاستعلائية «الحضارية» لثقافة الرجل الأبيض! الرجل الأبيض الذي لا يكاد يرى أي حسنات أو إيجابيات في ما يسميه بالعالم الثالث!

أين هي في مختلف مجالات الفلسفة؟ أين هي في (الانتولوجيا)؟ أين هي في (الابستمولوجيا)؟ أين هي في (الميثدولوجيا)؟

ويتعين علينا أن نسترعي الانتباه إلى أننا حينما سقنا بعض مظاهر النشاط البحثي الغربي حول مسألة وجوب مراعاة الخصوصية الثقافية والحضارية، لم يكن سوقنا لذلك من باب التأسيس المنهجي الذي نصير به إلى نتائج حاسمة كتلك التي تتعلق بمسألة الخصوصية، وإنما كان ذلك السوق من باب الاستئناس الذي نستجلب به بعض الأدبيات الغربية التي قد نحتاج إليها مع بعض الباحثين والمثقفين العرب الذين أخذتهم «سكرة» الفكر الغربي وتورطوا بـ«عضلات» قوية تدفعهم لنقل نتاج ذلك الفكر، نعم نحتاج إلى تلك الأدبيات لإيقاظ أولئك من تلك السكرة بما يفهمونه أو بما يقدرونه أو بما يحسنونه، حيث إنها تمثل الأداة الوحيدة التي تجسّر قناة التواصل معهم، وبعد أن يستيقظوا يمكننا إيراد أدلتنا وشواهدنا ومبرراتنا نحن، حينها نتفاءل أن ثمة لغة مشتركة قد تأسست أدواتها وبنيت دلالاتها.

ولعلنا نختم باقتراح بعض الأفكار التي تجعل من «الأنفة الثقافية» أداة لاستكشاف نوعية التحيز وقياس كميته في فضائنا البحثي والفكري. فمن ذلك أن نحلل نوعية/ كمية المراجع في الأبحاث العربية في العلوم الاجتماعية، ونصل إلى الكشف عن أسرار تعلق بعض باحثينا ومثقفينا بالمصادر الغربية بل والافتخار بها، ونرى أهمية توجيه بعض الجهود البحثية للكشف عن أنماط شخصياتهم وأنماط تفكيرهم وطبيعة تخصصاتهم ونوعية القيادات العلمية في

أقسامهم وكلياتهم ومؤسساتهم التي ينتمون إليها ونحو ذلك.

ولولا أن البحث العلمي - في نظر البعض - يصعب تقنينه وفق معايير محددة، لاقترحت إيجاد ما يشبه شهادة «الأيزو» في الأبحاث العربية، بحيث نمنحها للباحثين الذين ينشطون في ممارسة البحث والتأمل في نطاق تراثهم مع الاشتغال بالتنقيب عن تحيزاتنا التي تخصنا وتفحصها وفرزها ومعالجتها بحسب نوعيتها وطبيعة آثارها، مع الإفادة من الخبرات الإنسانية والتي لا تتأخذ من الفكر الغربي «قبلة» أو مرتكزاً مرجعياً نهائياً ولا حتى مفضلاً، بل هو خبرة ضمن خبرات، يجري العقل فيها معايير التقييم وفق المنهجية العلمية لا غير، في سبيل نتطلع فيه - كما يقول الدكتور حسن حنفي - أن تعود الثقافة الغربية إلى حدودها الطبيعية في الجغرافيا والتاريخ، حينها يمكن - كما يقول حنفي - أن: «تبدأ الأنا في وضع ذاتها كأنا. «أنا لا أغترب» «إذن، أنا موجود»، أو «أنا لست آخر» «إذن أنا موجود»»[88].

وفي هذا السياق، يطالب مفكر عربي آخر - الدكتور برهان غليون - بدراسة الأسباب الحقيقية «التي تجعل من رفض الذات شرطاً لقبول الحضارة - أي حضارة الآخر - أو توطينها... وما ينتج عن ذلك من ظواهر تحقير الذات أحياناً أو تجريحها كمقدمة

(88) انظر المشروع الفكري القيم للدكتور حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ط2، 1420هـ، ص 39-43، وهو مشروع جدير باهتمام أكبر بحثياً وفكرياً. وقد تطرق الدكتور برهان غليون إلى المسألة ذاتها، حيث يقول: «بقدر ما أصبح هذا الآخر محورياً موضوعياً للتفكير بالذات أو لوعي الذات»، اغتيال العقل، ص 31.

لدفع حركة الاندماج في الآخر والانحلال فيه» كما هو السائد لدى الفكر الليبرالي العربي، «ومن إنكار هذه الحضارة شرطاً لتأكيد الذات... وما ينتج عنها.. من تعلق بالتقاليد وغيرة مرضية عليها»[89]، كما هو الشائع لدى العقل السلفي.

ومن المؤشرات أو المحكات لما ننشده من الممارسة الإبداعية في الأبحاث والأعمال الفكرية، كثرة ونوعية عدد الإحالات المرجعية إلى الدراسات والأبحاث العربية[90]، وذلك لتشجيع الإنضاج المتبادل لمخرجات الفكر العربي سواء كان ذلك في شكل مفاهيم أو مصطلحات أو نظريات أو نماذج أو فرضيات، مما يعلن تدشين مرحلة التراكمية - المنشودة المفقودة - في العملية البحثية والفكرية العربية؛ تلك التراكمية التي تعدّ شرطاً رئيساً لأي فكر إنساني ينشد أصحابه تطويره وبناء أو تقوية إطاره المفاهيمي والفلسفي والمنهجي والإجرائي والعلمي، والتراكمية يستحيل تحقيقها وفق أوضاعنا البحثية ومواقفنا الفكرية القائمة، لاسيما أننا نعيش في مرحلة الهيمنة الاصطلاحية الغربية، والأسوأ من ذلك أن الثقافة الغربية أصيبت بنوع حاد من «الإسهال»، لاسيما في العقدين الأخيرين، وتشير بعض التقديرات إلى أن الثقافة الغربية تنتج ما يقارب الأربعين ألف مصطلح سنوياً[91]، وهذا يعني أن العدد يلامس

---

(89) اغتيال العقل، ص 31.

(90) في دراسة د. عمر الخليفة بعض الخطوات المنهجية الإجرائية التي يمكن الإفادة منها في اختبار نوعية الإحالات المرجعية في الأبحاث العربية وتفسير دلالاتها، مرجع سبق ذكره.

(91) انظر: د. عبد اللطيف صوفي، دراسات في المكتبات والمعلومات، 2001.

نصف المليون في غضون 12 سنة فقط، وهذا ما يجعلنا نشدد على استحالة تحقيقنا للتراكيمة، ما لم نبادر بتصحيح أوضاعنا.

ويمكن أن نضع اسماً لذلك النوع من الباحثين أو المثقفين الذين يساهمون في تحقيق التراكمية على نحو ما بيناه، ونمنحهم سلة من التفضيلات البحثية وربما التمويلية، لنشجع الآخرين على اقتفاء آثارهم، بالإضافة إلى وضع شعار يطبع على كافة الكتب والمجلات التي تتبنى ذلك النفس الإبداعي وتقريرها في كلياتنا وأقسامنا العلمية، كل ذلك في محالاوت جادة لكي نمهد السبيل لأن ننتقل من ممارسة التفكير العضلي إلى تفعيل عضلة التفكير بالإبداع والنقد، حينها يمكننا أن نوقّع مع ذواتنا على معاهدة البدء بمرحلة الانعتاق من التخلف والجمود والتبعية إلى النهضة والتجديد والإبداع، وذلك أننا بتنا نمتلك الكلفة وندرك الشفرة!

3

التحيزات المهضومة وغير المهضومة

تأسيساً على كل ما سبق يتوجه القول بأن فقه التحيز يعدّ بحقّ «فتحاً فكرياً» كبيراً، فهو مشروع محوري للتحرر الفكري وممهد لسبل عريضة ومتنوعة لممارسة الإنسان العربي والمسلم للإبداع في ميادين البحث والفكر، ولكي نحافظ على هذا اللون الجديد من الفقه يتوجب علينا أن نبذل جهوداً مضاعفة لإنضاج إطاره المفاهيمي والمنهجي والإجرائي في أبحاثنا وإسهاماتنا الفكرية المقبلة، كما ينبغي التفطن إلى أن فقه التحيز يمكن أن يُستوعب بشكل دقيق من قبل النخب البحثية والفكرية في حدوده العقلانية؛ بلا إفراط أو تفريط، مما يجعلهم متوفرين على «حساس» يعمل بشكل صحيح داخل أجهزتهم المعرفية، وهذا أمر متوقع ومطلوب، والخطورة تكمن حين يسرب البعض - وخاصة من السلفيين على افتراض التفطن له- بعض مفردات فقه التحيز إلى الشرائح الشعبية بشكل غير دقيق أو بوسائل عاطفية أكثر مما ينبغي، مما قد يؤدي إلى تركيب «حساسات» بالغة الحساسية بأكثر مما يجب، «فتطلق صفاراتها» لأدخنة مزيفة أو «تضيء أنوارها» لأصوات متوهمة، وهذا ينتج تحشيداً غير مبرر ضد هذه الفكرة أو تلك، أي الوقوع في حبائل

التعصب الفكري أو التقوقع الفكري، وهذا ما يجعلنا نشدد القول على ضرورة استدامة غرس «شتلات» المرونة الذهنية في «بستان» فقه التحيز، في كل جنباته ومساراته ومداخله ومخارجه، فنحافظ بذلك على أهم سمة للعقل العربي الإسلامي وهي الانفتاح الذهني، المشبع بالأنفة الثقافية التي تؤكد على إنسانية الإنسان العربي والمسلم وتدفعه إلى الممارسة الإبداعية بخلق الجديد وابتكار المفيد، والاختيار الحر بين البدائل المعرفية وفق معايير المنهجية العلمية التي يطوعونها ويطورونها وفق منظومتهم الثقافية.

وثمة قضية أخرى نود لفت الأنظار إليها، وهي ضرورة التفريق بين تحيزات الآخر التي يمكن استيعابها ضمن أنساقنا الثقافية لاعتبارات معينة وتلك التي لا يمكن استيعابها، وهذا يمنحنا استبصاراً فكرياً يجعلنا قادرين على تكثيف جهودنا البحثية والفكرية في الاتجاهات الصحيحة للتفاعل والتعاطي مع تلك التحيزات، كما يتعين التمييز بين تلك التحيزات التي تم هضمها فعلاً - مما يمكن استيعابها - ضمن أنساقنا الثقافية وأضحت جزءاً أصيلاً أو شبه أصيل، وتلك التي لم يتم هضمها، فالتحيزات الأولى لا داعي لنزعها، لاسيما أننا تجرعنا كثيراً وعانينا طويلاً لإتمام عملية «الاستهضام»، إذ يجب ألا نكون كمن يدخل يده في جوفه ليخرج شيئاً استقر فيه وبدأ بالتحلل إلى عوامله الأولى، فماذا عساه أن يجد!

ويقفز في ذهني مصطلح الديموقراطية كمثال يجسد الصورة الرمزية السابقة، حيث إنه تم استهضامه في ثقافتنا العربية المعاصرة فلم يعد ذلك المصطلح الذي يثير «حساسية» ثقافية تذكر لدى

الأكثرية، ولم يتحقق ذلك إلا بعد «معاناة» و«معارك» فكرية طويلة امتدت فترة طويلة تلامس أربعة عقود أو يزيد، ومثل هذا التحليل ربما ينطبق على مصطلح الليبرالية لو قدر له أن يحيا في ثقافتنا، وهنا يمكن للعقل الليبرالي أن يبادرنا بالقول بأن ثمة حاجة «ضمنية» و«مبررة» وراء استخدام مصطلح الليبرالية، وهي الحاجة الماسة إلى تعميم أجواء الحرية في الثقافة العربية المعاصرة التي تعاني من قدر كبير من الاضطهاد والكبت، حتى مع وجود تلك الإشكاليات والتحيزات، وهنا نستجلب ثلاثة تساؤلات ارتكازية:

- ما الذي يحملنا على تجرع ذلك كله؟
- ألا يعد هذا مؤشراً جلياً على ضعف الإبداع لدى العقل الليبرالي جراء عجزه عن توليد مصطلحات تعكس حاجاتنا وتنطوي على تحيزاتنا نحن؟
- ألا تستغرق تلك المصطلحات الإشكالية جهودنا سنوات طويلة بدلاً من الاشتغال على تأسيس البناء المفاهيمي والإجرائي والتوعوي والمؤسسي للمضامين الجوهرية التي تنطوي عليها المصطلحات لنكون قادرين من ثم على قطف ثمارات حقيقية تتعدى مجرد «العراك الفكري» لحين خروج مصطلح جديد لنعاود السير في الطريق ذاته؟

و«التحيزات المهضومة» - كما أشرنا - تغدو جزءاً أصيلاً أو شبه أصيل في أنساقنا الثقافية، وهذا يعني أنها لا تجسد عبئاً على تلك الأنساق، لأنها من جنسها أو ملتحمة فيها أو دائرة معها، كما أنها بذلك المعنى تكون مألوفة لدى أصحاب تلك الأنساق، فهم

يعرفونها ويدركون أجزاءها وتفاصيلها، ولقد تخلّق مثال ظريف في ذهني يعكس تلك الفكرة، فقد تأملت حقيبتي التي جلبتها معي إلى القاهرة من مدينتي - بريدة في السعودية- لحضور المؤتمر الثاني لإشكالية التحيز[92]، فوجدتها حقيبة ثقيلة، حيث إنها تحمل ملابسي الوطنية من ثياب وغتر وعقال وسراويل بالإضافة إلى الملابس الأفرنجية من أكوات وبدل وبناطيل وكرفتة، وأنا أرتدي الملابس الأفرنجية غالباً إبان إقامتي خارج وطني لاعتبارات كثيرة، إذن الملابس الأفرنجية أضحت عبئاً عليّ، لأنها لم تتحول إلى شيء أصيل أو شبه أصيل في هندامنا في السعودية، مما يضطرني إلى حمل هذه الملابس وتلك، كما أنها - أي الحقيبة - بدت لي في شكل يبعث على الضحك، حيث لا تناغم البتة بين السراويل والكرفتات مثلاً، والأمر المثير أيضاً أنني لم أكن مستوعباً لبعض فنون «الإتيكيت» في اللباس الغربي، على الرغم من مكوثي في بريطانيا بضع سنوات، مما جعل صديقي - الأستاذ أحمد الكبيّر - يضطر إلى توجيهي وقرص أذني حين أخالف بعض التعليمات، فضلاً عن الاضطرار لشراء قطع ملابس أخرى للوفاء بالإتيكيت، مما يزيد الأعباء والأثقال ويديم الهموم واللائقة! ، هذه القصة الرمزية تحمل دلالات كثيرة، لا تخفى على القراءة التحليلية الفطنة.

وثمة مثال آخر للتحيزات التي تم هضمها أو أوشكت، أود سوقه لأنه يحمل دلالات وربما دروس من نوع آخر، فقضية المرأة في عالمنا العربي الإسلامي، أصابها شيء من الخلل الناتج من تأثر

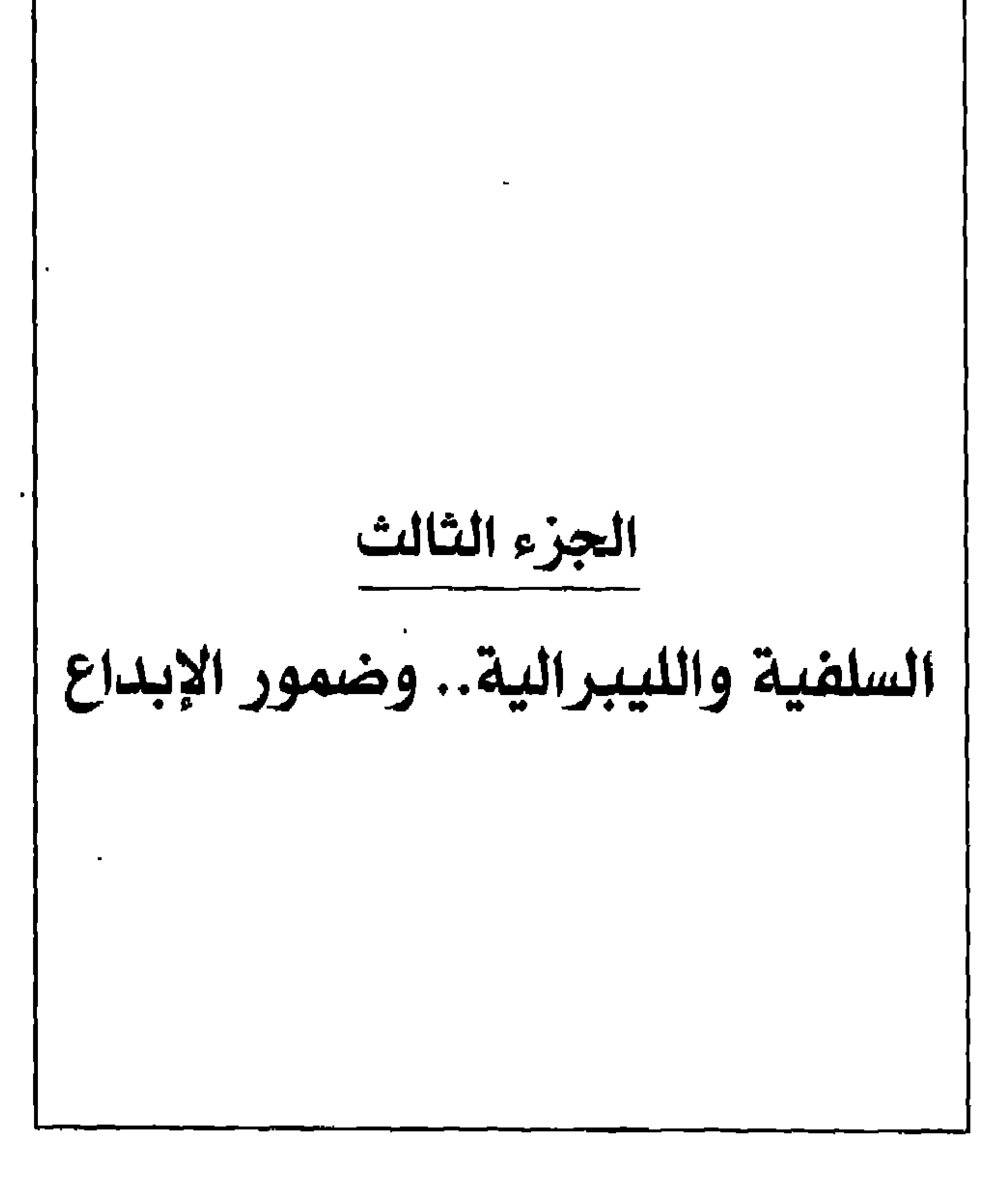
---

(92) في فبراير 2007.

الحركة النسوية العربية ببعض أمراض الحركة النسوية الغربية «الفيمنيزم»، ونالها شيء من تطرفها، فقد أصيبت تلك الحركة بما يمكننا تسميته بـ«متلازمة الصراخ الطفولي» من جراء افتعال خصومات مع «الرجل» وإلهاب أوار القطيعة معه، والمبالغة في عملية «التشقيق» غير الواعية للمجتمع؛ إلى مجتمع «ذكوري» ظالم وآخر «أنثوي» مضطهد، حتى اللغة أضحت ذكورية وأنثوية، وجاء من المثقفين العرب من يتصيد «رمزيات» تلك الظاهرة، في مباحث «ذكورية اللغة» العربية ونحوها.

ولقد أنتج ما سبق - على فرض التسليم به - نوعاً من «الحساسية» المفرطة لدى المرأة العربية، إذ لا تكاد تطيق سماع أي حديث عن إيجابيات وسلبيات لكل من الرجل والمرأة، فذاك الحديث يدفعها إلى «تفسيره» كلونٍ من الخصومة أو العدائية تجاه المرأة، وهنالك من يرى بأن تلك الحساسية هضمناها فعلاً في أنساقنا الثقافية أو أوشكنا على هضمها، ولو سلمنا بمثل هذا التحليل، فإن فقه التحيز - فيما أحسب - يدفعنا إلى «التسامح» مع التحيزات المهضومة والتعاطي معها بمرونة كافية، فبدلاً من الاتكاء على المدخل المنهجي الذي يفرق بين مزايا كل من الرجل والمرأة (إيجابيات)، وعيوب كل منهما (سلبيات)، فإنه يسعنا استخدام منهج بديل يقوم على مدخل الخصائص أو السمات (صفات محايدة) وهي الأكثر في نظري، وربما نفلح حينئذ في استعادة العقلانية والتوزان في معالجة قضية المرأة، في أجواء من العدالة والاحترام والصدق والتواضع والتكامل. ومبحث المرأة يحتاج إلى دراسات تفصيلية للكشف عن نوعية/كمية التحيزات التي التصقت بأنساقنا الثقافية

وسلوكياتنا العملية من جراء التأثر بتحيزات الآخر، مع وجوب تمييز ما يمكن استيعابه منها وما لا يمكن، وما تم هضمه وما لم يتم، وقد سقنا تلك القضية كمثال لا أكثر لما نحن بصدده من الحديث حول التحيزات المهضومة وغير المهضومة.



الجزء الثالث

السلفية والليبرالية.. وضمور الإبداع

لئن كانت القضية المحورية في هذا الكتاب هي الإبداع، فلربما جال في خاطر القارئ سؤال قد يوصله إلى مرتبة الملاحظة المنهجية، وذلك أنه لم يتم إيراد تعريف محدد للإبداع في خضم التحليل السابق للسلفية والليبرالية والتوصيف العام للعقلين السلفي والليبرالي من الزاوية الإبداعية، فهل كان ذلك التأجيل ذهولاً أو غفلة عن ذلك؟

أحسب أن إيراد احتمالية ذلك السؤال أو تلك الملاحظة في هذا السياق يبدد فرضية الذهول أو الغفلة؛ ليحيل ذلك إلى عمل متقصد وحركة واعية، ولكن يبقى التبرير أو التسويغ المنهجي المقنع. ما حملني على إرجاء الخوض المتخصص في الإبداع غير الإيمان بأن هنالك قدراً من العناية بالإبداع - يقل أو يكثر - لدى القارئ ممزوجاً بمفاهيم خاصة عنه وربما ممارسات أو ما يشبه الممارسات الإبداعية أيضاً، وهذا الأمر يشجعنا على أن نترك فضاءً كافياً للقارئ ليقوم بعملية تقييم لعملية التحليل والتوصيف للعقلين السلفي والليبرالي بإزاء الممارسة والنتاج الإبداعي في ضوء ما يعتقده هو عن الإبداع. وهذا المسلك سيتيح للقارئ نوعاً من

الشراكة في عملية التحليل والتوصيف اعتماداً على رصيده المعرفي وخبراته التراكمية، ليجيء بعد ذلك الحديث المتخصص عن الإبداع؛ في محاولة لتقريب الفجوة بين المقاربات الخاصة والمفاهيم الشعبية والأطر العلمية التي تستند إلى رصيدنا وفهمنا في مجال الإبداع؛ اتكاءً على نتائج البحوث النظرية والدراسات التطبيقية. وقد يستلزم ذلك إعادة النظر في النتائج المبدئية التي توصل إليها القارئ، وقد يدفعه إلى معاندة النتائج التي توصل إليها المؤلف، ليشمر عن ساعده في جلب الأدلة والقرائن والشواهد التي يرى أنها جديرة بإبطالها ونفيها.

ثمة إشكالية كبيرة في مسألة التعريف بمصطلح الإبداع، فالأدبيات العلمية تعج بأعداد كبيرة من التعريفات بل تتضمن مجموعة من المصطلحات المنافسة أو المتشابهة أو المترادفة له كالابتكار والاختراع والاكتشاف والعبقرية، ولا يعنينا في هذا المبحث المختصر تقصي تلك المصطلحات وتتبع تعريفاتها ومدلولاتها في المجالات العلمية والحقول التطبيقية.

والذي يهمنا في هذا الجزء بناء قاعدة أساسية أو منصة لفهم أساسيات الإبداع: ماهيته وحقيقته والمداخل المنهجية لفهمه ودراسته وسمات المبدعين والعوامل المؤثرة فيه؛ ليكون ذلك منطلقاً لنا لتشخيص الاتجاهات والممارسات لدى العقل السلفي والعقل الليبرالي بشأن الإبداع، مع الإشارة إلى أهم نتائج البحث العلمي التي لها علاقة مباشرة بمقدمات التشخيص أو نتائجه أو انعكاساته الفكرية والسلوكية.

كما أننا سنعمد إلى استشكاف أهم الزوايا التي يمكن أن تُظفرنا

بإجابة ولو مبدئية لسؤال يتفحص من يعيقنا عن الإبداع في ثقافتنا العربية المعاصرة، مع بذل وسعنا لتشخيص العقلين السلفي والليبرالي واستشكاف «إبداعية» كل منهما، في توصيفات عامة بعيدة عن اللغة الأكاديمية، وفق منهجية علمية تروم تحقيق أكبر قدر ممكن من التجرد والتخلص قدر الوسع من التحيزات السلبية التي يمكن أن تتكثف على صحيفة التحليل والتشخيص.

1

الإبداع.. ماهيته وحقيقته

لو عدنا للأدبيات العلمية لوجدنا أن مصطلح الإبداع[93] لم يحظ بتعريف مقبول في الأدبيات العربية، من جراء عوامل كثيرة من أهمها تعقد الظاهرة الإبداعية، ومما يزيد من الإشكاليات في البحث العربي أنه ما يزال يمثل «رجع الصدى» لنظيره الغربي، فكل الإشكاليات والجدليات الغربية لابد أن تمر علينا وكأنها ضربة لازب، ليس هذا فحسب بل واشتغلنا كثيراً بالتحيزات المنهجية والفلسفية للآخر فأشغلتنا عن ممارسة الإبداع، وتلك «ورطة» فلسفية ومنهجية وفكرية يلزمنا الانعتاق منها بعد مدارستها وفهمها. وتأسيساً على ما سبق كان ولابد من إلمامة عجلى بأهم الجوانب في الأدبيات الغربية بشأن القضية الاصطلاحية.

تطالعنا الأدبيات بأن أحد الباحثين الغربيين وكنتيجة حتمية لتعقد

---

(93) بالإنجليزية Creativity، ويستخدم أكثر الباحثين العرب مصطلح الابتكار كمرادف للإبداع، وبعضهم يستخدمه كترجمة لمصطلح إنجليزي آخر هو Innovation، وليس هنالك اتفاق حول ترجمة ذلك المصطلح، والسائد في الأدبيات الغربية ربط Innovation بالتطبيق للأفكار والمشاريع الجديدة، أما مصطلح Creativity فيقترن عادة بتوليد الأفكار.

الظاهرة الإبداعية؛ اقترح المدخل المتعدد لتعريف الإبداع، وهو ما يسمى بـ«المدخل الرباعي»[94]، وقد طالب آخرون بألا يكون ذلك للتعريف فقط بل ولدراسة الإبداع[95]، ويشتمل هذا المدخل على أربعة مداخل فرعية هي:

(1) الشخص المبدع (ما هي سمات الشخصية المبدعة؟)،

(2) العملية الإبداعية (كيف يفكر الشحص المبدع؟)،

(3) الناتج الإبداعي (ما هي النتيجة التي ظفر بها المبدع؟)،

(4) الثقافة وتأثيرات البيئة على الإبداع (ما هي العوامل المشجعة والمعيقة للإبداع؟).

ويتميز هذا المدخل بالشمول والتكامل في نظرته للظاهرة الإبداعية بكل أبعادها وبواعثها وتجلياتها، كمدخل منهجي يساعدنا على تفكيك الإبداع واستيعاب عناصره والعلاقات التشابكية المعقدة بينها، وميسراته ومعوقاته في ضوء الثقافة السائدة والنسيج الاجتماعي.

وقد كان البحث الغربي في بدايته متأثراً بالمدخل الفرعي الأول الذي يركّز على سمات الشخص المبدع، وقد بذلت جهود بحثية كبيرة في سبيل تحديد تلك السمات،[96] غير أنها لم تؤد إلى نتائج

---

(94) يسمى هذا المدخل 4 Ps Approach، أنظر: Rhodes, M., An analysis of creativity, *Phi Delta Kappan*, April, 1961, pp. 305-310

(95) Isaksen, S. (ed.), *Frontiers of creativity research: Beyond the basics*, Buffalo, NY: Bearly, 1987.

(96) انظر مثلاً: Guilford, J. , Creativity research: A quarter century of progress, In: Irving, A. and Getzels, J. (eds.), Perspectives in

حاسمة أو اتفاق عام حولها؛ ومدخل السمات منهجية مطروقة وليس شيئاً حديثاً كما قد يتصور البعض، فقد حدد العرب - مثلاً - سمات «خاصة» تختبر بها إبداع الشاعر وعذوبته، فلا يعد الشاعر مبدعاً حتى ينجح في «الاختراع في المعنى والإبداع في اللفظ»[97].

وهنالك ما يشبه الاتفاق العام بين المتخصصين في الإبداع على أهمية بعض السمات «العامة» التي تصلح كمحكات للإبداع في جميع صوره ومستوياته، ومن أهمها السمات العقلية للمبدع التي تشمل: المرونة (القدرة على تغيير زوايا التفكير)، الطلاقة (القدرة على توليد أكبر قدر ممكن من الأفكار)، الحساسية تجاه المشاكل (القدرة على اكتشاف أكبر قدر ممكن من المشاكل وبأسرع ما يكون)، الإفاضة (القدرة على إعطاء تفصيلات كثيرة حول فكرة محددة)، والأصالة (القدرة على إنتاج أفكار غير مألوفة)؛ وعدم الاتفاق على قائمة محددة للسمات شجع الباحثين أو دفعهم إلى الانتقال إلى بقية المداخل الفرعية، حتى استقر البحث الغربي في الآونة الأخيرة على تغليب النظرة إلى الإبداع كناتج إبداعي، وهنا نجد تعريفات أيضاً متعددة لكن يمكن إرجاعها إلى التعريف الشهير للباحثة الأمريكية

---

creativity, NY: Aldine Publishing Company, 1975; Barron, F. and Harrington, D., Creativity, intelligence, and personality, *Annual Review of Psychology*, 32, pp. 439-476; , 1981.

(97) انظر: العمدة في صناعة الشعر ونقده، ابن رشيق القيرواني، بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الجيل، 1981م، مج 1، ص 265. وهنالك آراء أخرى حول هذه المسألة، وقد سقنا هذا الرأي على سبيل التمثيل لا أكثر.

«تريسا أمبيلي» والذي يتفق معها الكثيرون، فالإبداع لديهم هو «إنتاج الجديد والمفيد في أي مجال»[98].

وفي الأدبيات العربية نجد عدداً كبيراً من التعريفات، فالدكتور فتحي جروان يرى أن الإبداع مزيج من القدرات والاستعدادات والخصائص الشخصية التي إذا وجدت بيئة مناسبة فإنها ترقى بالعمليات العقلية لتولّد نتاجات أصيلة ومفيدة، في حين يذهب البعض إلى القول بأنه «قدرة الفرد على الإنتاج، إنتاجاً يتميز بأكبر قدر ممكن من الطلاقة والمرونة والأصالة والتداعيات البعيدة وذلك كاستجابة لمشكلة أو موقف أو مثير»[99]، ونلاحظ أن الكثير من الباحثين العرب ركّز على التعريف المتكئ على المنتج النهائي من الإبداع، وثمة رأي يوسّع مفهوم الإبداع ليجعله مرتبطاً بنمط الحياة بشكل كلي وشامل، بحيث ترتبط ذات المبدع به كطاقة خلاّقة، تتحقق استجابتها عندما تبلغ درجة عميقة من التفاعل والاستثارة مع حركة الواقع بكل ما ينتجه من ظواهر وعلاقات وتناقضات[100]، ومن ثم فإن ذلك المفهوم يحيل الإبداع إلى «قدرة فاعلة» على

---

(98) انظر مثلاً: Amabile, T., Creativity in Context, Boulder, Co.: Westview, 1996

(99) انظر مثلاً: الموهبة والتفوق والإبداع، د. فتحي جروان 1998م؛ قدرات التفكير الابتكاري في مراحل التعليم العام، أحمد عبادة، 2001م؛ الإطار المفاهيمي والمؤسسي للتأهيل المعتمد في مجال الإبداع والموهبة: مشروع مقترح للعالم العربي، د. عبدالله البريدي، 2007، مجلة العلوم الإدارية، ع 1.

(100) مظاهر العملية الإبداعية: تجربة الكتابة الأدبية في البحرين، أنيسة فخرو، 1993م.

«تخطي الذات» و«التحرر الدائم» من الجمود والانفلات من التسليم بما تم اكتشافه للوصول إلى «الجديد النافع» في مختلف الميادين من خلال لون من التفكير المرن الخلّاق. ويرتبط بذلك الفضاءات التي تتيحها الثقافة السائدة في المجتمع للمبدعين وكمية التيسيرات ونوعيتها التي تمنحها إياهم، وهذا لا يعني القول بأن الثقافة هي التي تصنع المبدعين وإنما تيسر لهم المقومات الأساسية وتأتي الاستعدادات الشخصية والملكات الفردية لتكمل تلك المقومات وتفعلها. هذا في الجانب التدعيمي للإبداع، ويبقى الجانب الآخر الذي تمارسه الثقافة وهو إعاقة الإبداع، وهنا يكفينا الإشارة إلى ما قرره بإيجاز وحكمة أحد الباحثين العرب المتخصصين في علم النفس الإبداعي حيث يقول «صحيح أن المجتمع لا يستطيع أن يخلق العبقرية، لكنه يستطيع أن يقتلها».[101]

وقد أكدت العديد من الدراسات العربية على وجود أثر لبعض العوامل على الإبداع، ولعله من السائغ الاكتفاء باستعراض أهم العوامل التي لها علاقة مباشرة بعملية التشخيص التي نتصدى لها:

1- **الثقة بالذات**: وتشير إلى اعتقاد الشخص الراسخ بقدرته على العمل والإنجاز بفعالية، وجلي أنه كلما زادت ثقة الإنسان بذاته زادت احتمالات إبداعه وتعزز السلوك الإبداعي، وعادة ما يقوم الإنسان الواثق بذاته بعزو سلوكه والنتائج التي يحصل عليها - إيجابية كانت أو سلبية - إلى ذاته وليس لعوامل خارجية، كما يفعل

(101) هو الدكتور مصطفى سويف، انظر: دراسات نفسية في الإبداع والتلقي، 4، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2002، ص 106.

مَنْ ثقته في ذاته قليلة أو معدومة.(102)

وتدلنا النتائج العلمية على أن المجتمعات الأقل تقدماً تعزو السمات السلبية لنفسها، في حين تقرن السمات الإيجابية بالدول المتقدمة، وقد وصف أحد الباحثين ذلك الموقف بـ«أيديولوجيا التبعية»(103)، ويتبع ذلك بالضرورة «الشعور بالدونية»، وهو شعور مكرس للتبعية وقاتل للإبداع.

2- **تقدير الذات**: ويعكس درجة تقييم الفرد لجدارته ومستوى إيمانه بقدراته ومهاراته وقيمته كشخص في وسطه الاجتماعي، وما لم يحصل الإنسان على قدر كاف من تقدير الذات فإنه معرض للإصابة بالإحباط؛ حينها يفقد الإنسان الرغبة في عمل الأشياء والتمتع بإنجازها مع غلبة الحزن والانقباض عليه.(104)

---

(102) طالع مثلاً: حسن عيسى، التفكير الابتكاري وعلاقته ببعض السمات الانفعالية في الشخصية، دراسة عاملية، رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة عين شمس، 1967م؛ سيد الطوخي، دراسة العلاقة بين القدرة على الإنتاج الابتكاري في العلوم الطبيعية وعدد من العوامل العقلية والانفعالية، رسالة دكتوراه، كلية التربية، جامعة عين شمس، 1979م.

(103) Salazar, J., Ideology. Economic change and psychological intervention, in: Diaz, R. (ed.), Cross-cultural and national of studies in social psychology, NY: Elsevier Science Publishers, 1991.

(104) انظر مثلاً: بطرس بطرس، دراسة لتقدير الذات لدى الأطفال الموهوبين من ذوي القدرات الابتكارية، مؤتمر كلية رياض الأطفال، القاهرة، 1997م؛ أحمد محمد صالح، التفكير الابتكاري وتقدير الذات لدى طالبات التخصصات النوعية وعلاقة كل منهما بالإنجاز الأكاديمي ونسبة الحضور - دراسة مقارنة، 1994م. في: أنور الشرقاوي، الابتكار وتطبيقاته، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، 1999م.

3- **الدافعية**: ونقصد بها الدافعية الداخلية؛ التي تنبع من رغبة داخلية تجاه العمل ذاته كالاستغراق في العمل والشعور بالتحدي والاستمتاع في تأدية المهام المطلوبة؛ فتلك الدافعية هي التي تعزز الممارسة الإبداعية.[105]

4- **حرية التعبير**: حيث تتيح تلك الحرية للفرد أن يعبّر عن ذاته وأن يفصح عن آرائه حتى لو كانت متعارضة مع الآراء السائدة - ما لم تجترح ثابتاً من الثوابت - مع قدرته على الانفتاح على التجارب والممارسات لدى الآخرين للإفادة منها بشكل أو بآخر على المستوى الفردي أو الجماعي.[106]

5- **مدى الانبثاق من المشروع الحضاري**: قلة العناية بالمسألة الحضارية في فضاء البحث والفكر العربي يؤدي - ضمن آثار خطيرة أخرى - إلى ضعف ارتسام مفردات المشروع الحضاري العربي الإسلامي في ذهنية ووجدان الباحث/ المثقف العربي، ومن ثم ضعف إمدادات ذلك المشروع لروحه وعقله، ونخص الإمدادات التي تمتّ بصلة إلى مسائل وقضايا البحث والتنقيب والتجريب في بنية المعرفة في شقيها الإنساني والكوني. وضعف الارتسام المشار

---

(105) انظر مثلاً: محمود منسي، التنبيه الموجب والسالب باستخدام اللعب وعلاقته بالابتكار لدى الأطفال: دراسة امبيريقية على تلاميذ الروضة بالمدينة المنورة، مجلة كلية التربية، جامعة الإسكندرية، 1987م؛ محمد المري إسماعيل، العلاقة بين عوامل القدرة على التفكير الابتكاري وبعض جوانب الدافعية، رسالة دكتوراه، كلية التربية، جامعة الزقازيق، مصر، 1984م.

(106) عبدالله سليمان، مدى توفر عوامل الابتكار في الثقافة العربية المعاصرة، المؤتمر الخليجي الأول لعلم النفس، جامعة الكويت، 1983م.

إليه آنفاً قد يكون ضعفاً عاماً بمعنى انعدام أصل وصورة مشروع التحضر في ذهنية ووجدان الباحث/ المثقف العربي، وربما يكون ضعفاً جزئياً يحدث من جراء انعدام وجود الوشائج المعرفية والمنهجية بين مفردات ومقتضيات ومنطلقات مشروع التحضر وعملية الممارسة البحثية/ الفكرية في جوانبها المختلفة.

ومثل ذلك الضعف يؤدي بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى فقدان الباحث/ المثقف العربي «للبوصلة والشحنة الحضارية» التي تهديه وتعينه على تغذية سيره البحثي وتأملاته الفلسفية والفكرية والمنهجية الرامية إلى تلمس سبل النهوض الحضاري. إن عدم صدور الباحث/ المثقف من مشروع حضاري يؤمن بمنطلقاته ومفرداته، ويتطلع إلى بلوغ مراميه وغاياته يفقده الشعور بالتحدي الحضاري، ذلك الشعور الدافق الذي يكسبه طاقة روحية وعقلية ضخمة تحفزه على العمل والإنتاج وتشعره بلذة مميزة للإنجاز وتمنحه نكهة فريدة في تحقيقه لذاته الفردية والجمعية. أما الباحث/ المثقف الفاقد لذلك الشعور فإنه يقف حتماً عاجزاً عن التزود بأكثر من وقود «تحدٍّ شخصي»؛ يدفعه إلى العمل البحثي والفكري بتثاقل نفسي ووجداني، وخمول فكري وعلمي، حيث إنه قد يرى أن أبحاثه مجرد وسيلة لتحقيق ذاته وحصوله على ترقية علمية أو وجاهة فكرية ونحو ذلك![107]

(107) المؤلف، مشكلة ضعف الإنتاج الإبداعي للأستاذ الجامعي العربي في محيط تخصصه: بواعث المشكلة وتجلياتها، ورقة بحثية مقدمة لندوة تنمية أعضاء هيئة التدريس في مؤسسات التعليم العالي- التحديات والتطوير، كلية التربية - جامعة الملك سعود، 2-3/ 11/ 1425هـ.

وممارستنا التشخيصية هذه تستوعب المفهوم الواسع للإبداع الذي سقناه آنفاً؛ مع الإفادة من المداخل المنهجية الثلاثة: «الناتج الإبداعي» و«العملية الذهنية» «والشخصية المبدعة» كمحكات لاستشكاف وقياس الإبداع، مع تغليب المدخل الأول، فهو الأنسب منهجياً في هذه المعالجة التشخيصية للعقلين السلفي والليبرالي وهو أيضاً الأكثر يسراً لنا، وربما الأكثر إقناعاً أو الأقل جلبة للظنون باستهداف شخصيات رمزية لدى هذه الفئة أو تلك، كل هذا بجانب تفعيل ملاحظاتنا التي يلتقطها تشخيصنا في إطار الثقافة العربية المعاصرة برصيدها البحثي والفكري التراكمي، وهذا يعني أننا لا نقصد بتناول الإبداع لدى العقلين السلفي والليبرالي أن نحاكم الأشخاص أو نحكم على الأفراد، هذا بخلاف ما يستدعيه المقام من الأمثلة والشواهد التي تدعم صحة فرضية طرحناها أو نتيجة توصلنا إليها.

2

السلفية والليبرالية...
من يصدنا عن الإبداع؟

في معالجتنا التشخيصية السابقة لبعض الجوانب المفاهيمية والفكرية في محيط السلفية والليبرالية، بقي سؤال عالق: **من الذي أعاقنا فعلاً عن الممارسة الإبداعية... السلفية أم الليبرالية أم كلاهما... أم تعاقبت كل من السلفية والليبرالية في صدنا عن الإبداع في منعطفات فكرية مختلفة؟**

وفق التشخيص الديناميكي سنحاول باختصار تكثيف التحليل والمناقشة لأهم العوامل التي ربما توصلنا إلى إجابة ولو مبدئية لذلك السؤال المحوري، الذي نال حظاً كافياً من التهميش والغفلة أو التغافل!

لقد جهدت السلفية - إبان بواكير النهضة العربية الإسلامية ومراحلها الأولى المتعاقبة - في حبسنا عن الانفتاح على «ثقافة الآخر» بزعم أننا مكتفون بما عندنا من الرصيد المعرفي والخبراتي «السلفي»؛ مستغنون به عما سواه، وقد جاء ذلك المسلك السلفي الانكماشي كنتيجة مباشرة لعصور الجمود والتقليد والتي أفرزت ضموراً شديداً في الإنتاج الإبداعي في مجال العلوم الدينية والعربية

فضلاً عن العلوم الأخرى[108]، وخيم التقليد وضرب أطنابه في الرواق السلفي المعاصر، وشاعت جملة من أفكار النهضة السطحية، وعجزت السلفية عن تجاوز تخوم «الوعظ النهضوي» الذي يركز على مقولة محورية هي «الرجوع إلى الدين»، دون أن تخلق السلفية أو تشارك في خلق الأسئلة النهضوية الصحيحة، على قاعدة أن السؤال الذكي يستجلب إجابات ذكية ويستكشف علاقات وطرائق وبدائل جديدة. وهذا ما يفسر تأخر بعض المجتمعات العربية التي تأثرت بالمد السلفي في مجالات نهضوية كثيرة؛ فنخبها السلفية مستنفرة ذهنياً وعملياً بتفاصيل جزئية وأمور هامشية، مما يجعلها مغيبة عن القضايا والتحديات الكبار، التي ربما يلامسها بعضهم ولكن بأساليب عاطفية وربما تخديرية من خلال الاتكاء غير المنهجي على بعض النصوص الشرعية العامة، التي تتحدث - مثلاً - عن النصر والتمكين والغلبة للمؤمنين وما إلى ذلك.

وفي الوقت الذي لعبت فيه السلفية - بنفسها العام - دوراً انكماشياً، قامت بعض الجهود الفكرية - ذات النفس الليبرالي - في الحقبة المبكرة للنهضة العربية الإسلامية بجهود كبيرة لا تنكر في تشجيعنا على نقل الأفكار والإفادة من ثقافة الآخر وخبراته التراكمية في مجالات الفلسفة والعلوم والإدارة والاقتصاد والتقنية والسياسة والشؤون العسكرية، وهنالك ملاحظة لا بد من إيرادها والتفطن

(108) تؤكد بعض الدراسات على وجود تأثير إيجابي لمقدار الانفتاح على الخبرات والتجارب على الإبداع، انظر مثلاً: الإبداع والحضارة، د. ناهد رمزي، في: قراءات في علم النفس الاجتماعي في الوطن العربي، د. لويس كامل مليكة، مج 3، 1979م.

لدلالاتها الهامة، وهي أن الليبرالية لم تكن معروفة بذلك الاسم، حيث لم يكن مصطلح الليبرالية ذا حضور في الساحة العربية الإسلامية آنذاك، أي أنه لم يكتشف أو لم يلتقط بعد، ومؤدى هذا أننا نشير إلى الحركات ذات النفس الليبرالي الذي يتمحور حول الحرية والمشاركة السياسية.

والتحليل السابق لا يعني خلو الساحة الثقافية من الإسهامات الناضجة لعدد من المفكرين والمثقفين (الوسطيين) الذين لا يُحسبون على الليبرالية ولا على السلفية، حيث كان لهم دور رئيس في منهجة ذلك الاتجاه - أي نقل الأفكار - وعقلنته وفق ضوابط منهجية؛ نادوا من خلالها إلى التمييز بين ما يمكن قبوله ونقله والإفادة منه بعد تحويره وتعديله وتبيئته وما لا يستساغ في ضوء المنظومة الثقافية والإطار الحضاري، ولكن هذا التحليل يقتضي منا التركيز على تلك الحركتين، السلفية والليبرالية.

إذن كان أداء السلفية متسماً بالجمود والتقليدية إلى درجة التعويق للانفتاح الفكري الضروري أو المعقلن؛ فالانفتاح يعدّ ركيزة للبناء الذهني الذي يمكن أن يكون قاعدة للانطلاق في العملية الإبداعية، أي أن السلفية في المرحلة التي لم تكن تمارس أو تدعو فيها إلى الإنتاج الإبداعي؛ كانت تسير في اتجاه يضاد «تكديس الأفكار» الجيدة في المجتمعات العربية والإسلامية، ومرحلة التكديس تلك يقرر المفكر السعودي محمود سفر بأن من سماتها أن عدداً كبيراً من الأفكار تتراكم وتتكدّس غير أنها لا تستثمر بصورة فعالة من قبل «المجتمع المستورد»، لأن هذه المرحلة - كما يقول سفر - من طبيعتها أنها تختزن «طاقة وضع» تتشكّل بعد فترة كـ «طاقة

حركة»[109]. وهذا لا يعني القول بأن عموم المنتسبين للسلفية كانوا مناهضين لعملية نقل الأفكار وتكديسها، وإنما المقصود النفس أو النسق العام، فعليه مدار تحليلنا ونقاشنا في هذا التشخيص.

مما سبق نستنتج أن الليبرالية كان أداؤها - بشكل عام - جيداً لاسيما في مرحلة تكديس الأفكار، وهي مرحلة هامة ضمن مراحل النهوض الحضاري، وهذا لا يعني القول بأن الليبرالية لم ترتكب أخطاء منهجية في تلك المرحلة، بل ارتكبت أخطاء فادحة، وهنالك خطآن كبيران هما: (1) عدم التفريق بين ما يسوغ نقله وما لا يسوغ، متبنّين طروحات هزيلة كـ«عالمية الأفكار» أو «الفكر الإنساني المشترك»، وهي طروحات لا تثبت بموجب العلم الغربي نفسه الذي يزعمون الانطلاق منه.

(2) أنهم استمروا في تهميش التراث بل بالغ بعضهم إلى حد يشبه القطيعة الكاملة متجاوزين الحقيقة العنيدة التي تقول بأنه: **لا يمكن لأي مجتمع إنساني أن يبدع إلا إذا انحاز إلى تراثه ومارس الإبداع فيه والانحياز إلى التراث مسألة لا مفر منها بحال**، «إذ لا سبيل إلى الانفكاك عن حقيقة التراث التاريخية ولو سعى المرء إلى ذلك ما سعى، لأنها، وإن بدت في الظاهر حقيقة بائنة ومنفصلة بحكم ارتباطها بالزمان الماضي، فهي في جوهرها حقيقة كائنة ومتصلة تحيط بنا من كل جانب وتنفذ فينا من كل جهة، كما أنه لا سبيل إلى الانقطاع عن العمل بالتراث في واقعنا، لأن أسبابه مشتغلة على الدوام فينا، آخذة بأفكارنا وموجهة لأعمالنا... وليس تكاثر

---

(109) أنظر: دراسة في البناء الحضاري، د. محمود سفر، 1989، ص96.

الأعمال المشتغلة بالتراث، دراسة وتقويماً، إلا دليلاً قاطعاً على الشعور بملازمة التراث لنا، تاريخاً وواقعاً»[110]، ومما يؤكد على صحة ذلك «تجريبياً» الأعمال البحثية والفكرية لأشد المناوئين للتراث وأشهر الداعين إلى هجره من الباحثين والمثقفين العرب، إذ لا تكاد تخلو صفحة من صفحاتهم من الحديث عن التراث بطريقة أو بأخرى، وهذا يجسد أقوى أنواع الانحياز إلى التراث، شعروا بذلك أم لا، أقروا به أم أنكروا!

وبحسب النموذج الحضاري التحليلي لمحمود سفر، بعد مرحلة التكديس تأتي مرحلة «استيعاب المكدس من الأفكار»، فالقراءة لا تمد العقل إلا بالمعرفة، أما التفكير فهو الذي يجعل ما نقرأه ملكاً لنا - كما يقول جون لوك -، وتتميز تلك المرحلة بسرعة أكبر للنمو والفهم، حيث «تبدأ الأمة في فهم العلاقات العضوية، بين الطاقات المكدسة في وعائها الاجتماعي، فتكشف لنفسها، وبنفسها ما تم اكتشافه في أمم أخرى لتصل إلى الجوهر، بين الركام المكدّس، ويعطيها ذلك قدرات جديدة»[111]. وبعد مرحلتي التكديس والاستيعاب، يذهب النموذج السابق إلى أن الإبداع يأتي كمرحلة ثالثة، حين تفجر الأمة طاقاتها المخزونة وتستغل قدراتها في ابتكار الجديد في شتى الميادين.

وبتشخيص ديناميكي لمجمل أداء كل من السلفية والليبرالية بعد تلك الحقبة الفكرية، نجد أن الحال قد تبدل إلى حد ما، فالأشد

(110) انظر: تجديد المنهج في تقويم التراث، د. طه عبدالرحمن، ط2، ص 9.
(111) محمود سفر، المرجع السابق، ص 97.

انغلاقاً أصبح أقل تعويقاً والأكثر انفتاحاً أصبح أكثر تعويقاً، كيف يكون ذلك؟ دعونا نتتبع على عجل المشهد التالي:

جعلت السلفية في العقود الأخيرة - وخاصة العقد الأخير - تنتج «طبعات سلفية» جديدة، طبعات أكثر انفتاحاً ونضجاً، وأكثر تسلحاً بالمنهجية والأدوات الفكرية، من خلال بعض الطروحات لرموز سلفية أو محسوبة على السلفية، مع استمرار مجمل الأنساق السلفية المعوقة للانفتاح والتثاقف في المشهد الثقافي[112]، وتمتاز تلك الطروحات بقدر من النقد والنضج والانفتاح فهم لا يعارضون «النقل المنضبط» من الآخر في الوقت الذي يدعون فيه إلى ضرورة اكتشاف «الكنوز» في التراث، ويمكن أن يُفهم ذلك المسلك على أنه مشجع على الإبداع إلى حد ما ومحفز عليه؛ وإن بطريقة ضمنية، وربما بدرجة غير مقنعة للكثيرين، حيث إنه يتم بأساليب غير مصحوبة بأدوات منهجية ومفاهيم دقيقة تمكّن من ممارسة فعلية للإبداع. وفي هذا السياق تجدر الإشارة إلى أن بعض تلك الرموز

---

(112) التغير الذي نشير إليه هنا لا يعني القول بأن هناك تغيراً ذا بال في الفكر السلفي وإنما الإشارة إلى ظهور بعض العلماء والكتاب من العباءة السلفية. ولعل من أهم الكتب التي خرجت من الفكر السلفي ومارست نقداً صارماً للسلفية لا سيما في مجال الوعي والعمل السياسي كتاب: الحرية أو الطوفان، د. حاكم المطيري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004م، والدكتور المطيري هو أمين عام للحركة السلفية في الكويت، وقد اتسمت ممارسته النقدية باعتمادها على المنهجية والأدوات التي تقرها السلفية، ومن أهمها الاتكاء لا على الأدلة العامة بل على الأدلة التفصيلية الصحيحة. وإزاء المسألة التي تهمنا في هذا الكتاب، نص المطيري على حق الأمة في التفكير والتعبير دون مصادرة أو حجر.

«تعلن في السر» انخلاعها عن السلفية، بل ربما أفصحت عن تبرمها الشديد من بعض الأسس أو الممارسات السلفية التي اكتشفوا أنها غير مبنية على أدلة صحيحة، إلا أن أغلب تلك الرموز لا تجرؤ على المجاهرة والإفصاح؛ تجنباً لردة الفعل العنيفة التي يتوقعونها، أو خوفاً من خسارة بعض الشرائح أو الأتباع أو المكاسب!

أما أداء الليبرالية فقد بدا معوقاً لدرجة كبيرة للإبداع، ويظهر ذلك من تمسك عموم الليبراليين - بشكل غير مباشر غالباً - بضرورة استمرار «النقل الميكانيكي» للأفكار، لاسيما من الثقافة الغربية، بحجة ضمنية قلما يصرح بها الليبراليون، وتتلخص في أن **العقل العربي ما يزال غير قادر على الإبداع الفكري والعلمي**، مما يجعلهم يؤمنون بوظيفة «النقل الجيد» للأفكار و«التطبيق المتقن» لتلك الأفكار، وكأنهم يقولون لنا: **«كثّر الله خيركم.. بس انتم انقلوا صح.. وطبقوا صح!»**، ويظهر ذلك المسلك جلياً في طروحاتهم الفكرية وإنتاجهم البحثي، فهم متلبسون بدرجة لا تطاق من التقليدية والمحاكاة في ضوء «سلفيتهم» المفرطة لذهنية الآخر، فعملهم البحثي والفكري تحول - في مجمله - إلى ما يشبه عمليات القص واللزق، فلا نكاد نجد نظريات ولا نماذج ولا مصطلحات جديدة في الحقول المعرفية التي يتخصصون بها أو ينشطون من خلالها. ومن يشكك في هذه النتيجة - التي ربما يراها قاسية - فعليه أن يبطلها بإبراز النظريات والنماذج والمصطلحات ذات القيمة المعرفية - الإبستمولوجية - والعمق المنهجي والتي تم ابتكارها طوال العقود الماضية... أين الإبداعات في علم النفس، وعلم الاجتماع، والتربية، والإعلام والاتصال، والاقتصاد، والسياسة،

والإدارة، والدراسات المستقبلية، والدراسات الحضارية، والأدب، واللغويات، فضلاً عن نظرية المعرفة - الابستمولوجيا -، والفلسفة، ومناهج البحث.

إذن، التشخيص الثقافي الديناميكي يؤكد على أن الثقافة، بمفرداتها ووظائفها ومؤسساتها وتمظهراتها، قُلب لا تدوم على حال، فما يكون صحيحاً أو فعالاً أو مؤثراً أو عميقاً أو مشجعاً على الإبداع أو معيقاً له بالأمس قد لا يكون كذلك اليوم، وقد يكون ولكن بدرجة أخف.

سنفصح في المحور القادم - بكل شفافية - عن أبرز الأسباب التي جعلت الليبرالية والسلفية تفشلان في ممارسة الإبداع، من خلال عملية تشخيصية نتوخى منها الكشف عن «الأسلاك الداخلية» في العقلين السلفي والليبرالي، مبتعداً قدر المستطاع عن التحليل الأكاديمي واللغة التخصصية.

3

العقل السلفي.. العقل الليبرالي.. لماذا لا يُبدعان؟

الحقيقة الماثلة أمامنا أن كلاً من السلفية والليبرالية فشلت في تطوير طرائق التفكير والإدارة، وفي ابتكار أدوات منهجية وتشخيصية جديدة، كما أخفقت في إبداع نظريات ونماذج ومصطلحات جديدة في مختلف الحقول المعرفية، فالتقليد هو النزعة السائدة في الرواقين السلفي والليبرالي، فما أسباب ذلك؟ الحقيقة أن القضية معقدة إلى أبعد حد، ولكن لا بأس من طرح بعض الرؤى والتحليلات التشخيصية المبدئية، محاولاً الإفادة من خبرتي التراكمية المتواضعة في علوم التفكير والإبداع، علنا نفلح في الوصول إلى توصيف عام للعقل السلفي والعقل الليبرالي، مع حرصي الشديد على الابتعاد عن الصياغة الأكاديمية الجافة، وفي خضم ذلك التوصيف يتوجب علينا مرعاة الأمور التالية:

(1) أن التوصيف يتعلق بالنفس أو النسق العام لكل من السلفية والليبرالية بمفرداتها الفكرية وممارساتها العملية وليس بالأشخاص، ومقتضى ذلك التوصيف أننا لا نذهب إلى تعميم النتائج على كامل الأفراد المنتمين للسلفية والليبرالية، ولكنها السمة العامة.

(2) سنعرض في هذا التحليل أبرز الخصائص أو التوصيفات العقلية لكل من السلفية والليبرالية وليس المزايا والعيوب، ومؤدى ذلك أننا نحلل ونعرض مجموعة من الخصائص «المحايدة» مع إيراد بعض الإيجابيات والسلبيات في بعض السياقات.

(3) أن العقل السلفي «عقل منمط» إلى حد كبير حيث إنه يصدر من إطار فكري واحد، بخلاف العقل الليبرالي حيث إنه يتشكل داخل أطر فكرية متنوعة فهو أشبه ما يكون بـ«جبهة تضم عدة أحزاب» أو عصا بعدة رؤوس، فالذين ينتحلون الليبرالية أو ينتسبون إليها لهم مشارب فكرية متنوعة وربما متضادة في بعض المنطلقات مع عدم اتفاقهم على معنى متماسك لليبرالية أصلاً، ويعني ذلك أننا سنواجه صعوبة أكبر في توصيف العقل الليبرالي مما يضطرنا لأن نمارس نوعاً من المقاربة التي تستكشف رؤوساً متنوعة لا رأساً واحداً!

العقل السلفي لا يبدع!

يتسم العقل السلفي - ضمن صفات كثيرة - بأنه «عقل مثالي»، حيث يتمركز حول «المفترض»، فالعقل السلفي منجذب إلى مجموعة من المبادئ والقيم والأخلاق كنقطة ارتكازية في التحليل والتشخيص والتفكير، مما يجعل السلفي يُكثر من استخدام بعض الجمل والتراكيب، فمثلاً كثيراً ما نسمعه يقول: «ما يتوجب علينا هو....»، «ما يجب أن يكون....»، «أخلاقنا وقيمنا....»، وهذا أمر إيجابي، ولكن ثمة إشكاليات في التوجه المثالي المفرط لدى العقل السلفي، فمن ذلك أنه يميل إلى الاعتقاد بأن الناس ينبغي

أن يتفقوا في كل شيء تقريباً ويضيق ذرعاً بالاختلافات نظراً لمحورية القيم وصحتها المطلقة وهيمنتها على تفكيره، والمثير للاستغراب أن العقل السلفي لم يستفد من السعة الهائلة في الفقه الإسلامي وهو موطن للتنوع المدهش في الاجتهادات والتطبيقات، كما أنه قد لا يعترف ولا يعالج بعض الحقائق بحجة الحفاظ على المكتسبات القيمية؛ مع تلبسه بتفاؤل مغرق وتفكير سطحي يهدر بعض التحديات الكبار التي تواجه مجتمعاتنا العربية والإسلامية، وينضاف إلى ذلك أنه يجتهد لأن يحقق «المثال» أو الأنموذج السلفي في الواقع المعاش بـ«معايير عالية» وتوقعات مرتفعة دون مراعاة للظروف والملابسات في كثير من الأحيان. وهذا يجعلنا نقرر دون عناء بأن العقل السلفي «عقل استرجاعي» لا «عقل توليدي»، فهو يسترجع الأفكار والتطبيقات من الذاكرة السلفية ولا يصنعها، وبهذا نكون قد ظفرنا بخيط رفيع قد يوصلنا إلى اكتشاف بعض أسباب ضمور الإبداع لدى السلفية.

وفي الاتجاه ذاته يمكننا القول بصورة مباشرة بأن العقل السلفي يجنح في كثير من الأحيان إلى «تعميم الاستثناء»، من خلال انتخاب بعض السلوكيات الاستثنائية لبعض السلف ومحاولة تعميمها على بقية أفراد «الأمة»، كتعميم التطبيقات التفصيلية للسنّة النبوية المطهرة، كما في الحالة الاستثنائية للصحابي الجليل عبدالله بن عمر - رضي الله عنهما -، أو إيراد بعض القصص أو الخبرات الحياتية لبعض السلف على أنها معيارية، ونلاحظ ميل بعض السلفيين إلى ممارسة التربية والوعظ بها، والأمثلة كثيرة، فمنها قصص التنسك لبعض السلف التي تخرج عن النطاق المعتاد سواء كانت في الصلاة

أو قراءة القرآن أو الصيام وغير ذلك، كقصص الذين يغشى عليهم عند سماع بعض الآيات القرآنية مع أن النبي المعصوم - عليه الصلاة والسلام - لم يرد عنه شيء من هذا ولا قريب منه!، ومما يبعث على الحيرة أن السلفية لم تطق الاستفادة من الكثير من التطبيقات العملية لبعض الرموز العلمية الكبيرة - التي يصنفها البعض ادّعاء على أنها سلفية -، فمثلاً نجد الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله - يتخذ لنفسه أحياناً مسلكاً غير المسلك الذي يفتي به الناس، وذلك في عدة أمور، منها ما يتعلق بالعمل بأجر لدى السلطان، فما الذي يجعل السلفية تتغافل عن تلك التطبيقات التي تتسم بأكبر قدر من التجرد في الفتوى، من خلال التمييز بين «التفضيلات الشخصية» وضوابط الاستدلال بالنص الشرعي ومنطلقاته ومقاصده!

والعقل السلفي يستجلب الحلول المبنية على «التعاليم الدينية» - وهذا أمر لا غبار عليه -، كما أن ذلك العقل يتصف بـ«التسليم المطلق للنص»، انطلاقاً من أن «التسليم لله هو جوهر الإسلام»، ولا أحسب أن أحداً يخالف في ذلك أيضاً، لقوله تعالى: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ (النساء: 65)، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبِيناً﴾ (الأحزاب: 36)، وغيرها من النصوص الشرعية. ولكن الإشكالية تكمن في كيفية التسليم للنص؛ فالفكر السلفي - على اختلاف درجاته - يفصّل ثوباً بمقاسات وألوان سلفية ثم يطالب الجميع بارتدائه، دون مراعاة تغير الأحجام والخامات والاحتياجات،

وبجانب ما يترتب على «المثالية السلفية» المصحوبة بذلك اللون من التسليم للنص أن العقل السلفي يضفي على التطبيقات البشرية السلفية نوعاً من القداسة ويقاوم عملية تحليلها ومناقشتها فضلاً عن تقييمها ونقدها؛ مما يعبئ العقل السلفي بكميات هائلة من العواطف والمشاعر؛ ويجعله مندفعاً في تفكيره؛ مهمشاً للحجج العقلية والبراهين المنطقية؛ منفعلاً في نبرته؛ محتداً في نقاشه؛ وربما يورث ذلك كله استعجالاً في السلوك وجفاء في التعامل مع «المخالفين».

هذا اللون من التفكير لدى السلفية يؤدي إلى تشكل بعض «الأقفال الذهنية» في فضائها الفكري والتربوي؛ وتلك الأقفال من شأنها إعاقة الممارسة الإبداعية بشكل كامل أو جزئي، ومن أهمها ما يسمى - وفق أدبيات الإبداع - بقفل «الإجابة الصحيحة» والذي يتمثل في أن: لكل شيء إجابة صحيحة واحدة فقط، الأمر الذي يفقد الأذهان القدرة على تغيير زوايا التفكير (أي المرونة)؛ والمرونة الذهنية هي التي يتوصل بها الإنسان إلى توليد أكبر قدر ممكن من الأفكار (أي الطلاقة)؛ والطلاقة الفكرية تزيد من احتمالية الظفر بالأفكار غير المألوفة (أي الأصالة). بمعنى أن الذهنية السلفية تتمحور حول عدد محدود من الحلول المقولبة والمستجلبة من بعض تطبيقات السلف، تلك الحلول التي تشبه إلى حد كبير «العلب الجاهزة» التي نفرّغ ما في أجوافها حين نروم إطفاء جوع ملتهب أو إكرام ضيف عزيز، فالفكرة واحدة مع اختلاف المناسبات أو الظروف.

وهذا التحليل يجعلنا نقرر بأن العقل السلفي يميل إلى استخدام «التفكير التقاربي» الذي يركز على إنتاج عدد صغير من الحلول

الصحيحة بدلاً من توليد أفكار متنوعة (وهو ما يُعرف بالتفكير التشعبي)؛ والمسألة تصبح أكثر خطورة وأشد ضرراً على الإبداع إذ تذكرنا بأن العقل السلفي يمارس عمليات استدعاء للأفكار أكثر من توليدها، وهذا ما نعتناه بالعقل الاسترجاعي، أي أننا أمام حالة خاصة من التفكير التقاربي، يمكننا تسميتها بـ«التفكير التقاربي المنمط» أو «التفكير التقاربي الاسترجاعي» مقابل «التفكير التقاربي التوليدي»، ونحسب أن هذا التوصيف لنمط التفكير جديد في أدبيات الإبداع، وربما يستحق نوعاً من الاستكشاف النوعي والقياس الكمي من قبل الباحثين المتخصصين.

وفي سياق التفكير التقاربي المنمط، تجدر الإشارة إلى أن السلفية لم تفلح في التفريق بين «الثوابت» التي لا تحتمل غير إجابة صحيحة واحدة وبين «المتغيرات» التي تستوعب إجابات كثيرة وتحتمل بدائل متنوعة، ولم تع السلفية حقيقة أن الثوابت دائرتها ضيقة بخلاف المتغيرات، فمالت بإفراط إلى «تثبيت المتغيرات»؛ ففقدت السلفية القدرة على التفاعل مع اللحظة الراهنة بل تميل إلى أن تجهز عليها بنظراتها الضيقة في كثير من المسائل والقضايا، وهذا ما يجلي لنا سر انكماش التيارات السلفية وفقدانها للكارزمية داخل المجتمعات العربية والإسلامية، ليس ذلك فحسب بل داخل الأقليات العربية والإسلامية في الغرب، وينضاف إلى ذلك النزعة الانطوائية المنبثقة من «التزكية» المطلقة أو شبه المطلقة للذات بالصلاح والاستقامة و«العقيدة الصافية».

ومن الخصائص العقلية الأخرى للمبدعين ما يعرف

بـ«الحساسية تجاه المشاكل»، والتي تتجسد في القدرة على اكتشاف أكبر قدر ممكن من المشاكل وبأسرع وقت ممكن، والإنسان لا يستطيع أن يكتشف أي مشكلة إلا إذا كان ملماً بجانبين اثنين: (1) معرفة المفترض (ما يجب أن يكون)، (2) معرفة الواقع (ما هو قائم فعلاً)، فإن كان ثمة عدم تطابق بينهما فإن ذلك يعني وجود مشكلة معينة، والعقل السلفي غالباً ما يفشل في اكتشاف الكثير من المشاكل التي تحيط به، والسبب الرئيس أنه يجهل إلى حد كبير الواقع بتعقيداته وعلاقاته التشابكية، فهو يميل إلى التبسيط المتناهي للمسائل والقضايا ومعالجة أقل كمية من الحقائق والمعلومات؛ ويؤدي ذلك إلى تكريس (الخمول الذهني)؛ فالعقل الإنساني لا ينشط بالتفكير والإبداع إلا إذا كان مدفوعاً لحل مشاكل ملحّة أو معالجة أزمات خطيرة أو إطفاء أسئلة ملتهبة. ونخلص من هذا التحليل المختصر إلى أن العقل السلفي يفتقر إلى أبرز الخصائص العقلية للإبداع ويفشل في إجراء (المران الذهني) في كثير من الميادين!

العقل الليبرالي لا يبدع أيضاً!

وكما فشل العقل السلفي، أخفق العقل الليبرالي أيضاً في ممارسة الإبداع، وفي هذا الجزء نتناول الليبرالية كحركة أو رؤية فكرية تنشط في المجتمعات العربية دون أن يكون لها معنى واحد متماسك؛ والمثير للاستغراب أنه لا نكاد نجد (ليبرالياً) يعترف بأن ثمة إشكالية في المصطلح، على الرغم من أن صنّاعه ما برحوا يرددون أنه مصطلح إشكالي - كما مر معنا -، مما يجعلنا قُبالة

شروحات ضعيفة ومرافعات مرتبكة لبعض المثقفين العرب المنتسبين لليبرالية، وكأنهم بذلك المسلك يرغموننا على أن نتخلى عن الشروط المنهجية في التعاطي مع المسائل الثقافية والمصطلحات الإشكالية، مع أن الواحد منهم لو كتب بحثاً مختصراً ورام نشره في أكثر المجلات العلمية تواضعاً؛ لكان ملزماً بأن يتدارس تعاريف المصطلح على نحو يفضي به - ضمن أشياء أخرى - إلى الاعتراف الصريح بإشكالية المصطلح، فذاك من مسلّمات المنهجية العلمية وأبجدياتها التي يتعلمها الطلاب المبتدئون؛ فما الذي يجعل العقل الليبرالي يعجز عن الوفاء بالحد الأدنى من المنهجية؟ مع أن العقل الليبرالي يجهد لأن يظهر كـ (مقدس) للعلم الحديث ومعلٍ لشأنه و(مشيد) بالموضوعية وحامل للوائها ومتمسك بمبادئها، وبقدر كاف من التفحص للخطاب العربي الليبرالي ندرك بأن الكثير من الليبراليين العرب لا يشتغلون كما لا يتفهمون على نحو متعمق القضايا الفلسفية والمنهجية المتعلقة بطبيعة العلم وأدواته وحدوده وإمكاناته ونقائصه وتناقضاته ونجاحاته وإخفاقاته[113].

---

(113) يشنع بعض المثقفين المنتسبين لليبرالية على المطالبة المنهجية بتأسيس تعريف جامع مانع لليبرالية، فتلك المطالبة - في نظرهم - ضربٌ من التفكير التقليدي الكسول معرفياً؛ وهي نابعة من خطاب التطرف والعنف (انظر محمد المحمود، المتطرفون وصناعة خطاب الجهل: الموقف من الليبرالية نموذجا 2/2، جريدة الرياض السعودية، 24 مايو 2007م - العدد 14213)، فالعلم الغربي الحديث - الذي يؤمن به الليبراليون العرب - يؤكد على أن الظفر بتعريف جامع مانع هو المسلك المنهجي والمرحلة المتقدمة في بناء النظريات واختبارها تمهيداً للانتقال إلى إيجاد تعريفات ذات طابع إجرائي تمكّن الباحثين من «قياس» المتغيرات والعوامل في الظاهرة محل البحث، ومثل ذلك المسلك هو الذي جعل - مثلاً - روبرت ستينربرج يبني =

ذاك السؤال الذي يتلمس أسباب عجز الليبرالية عن الوفاء بالحد الأدنى من المنهجية؛ يرتبط بخيط رفيع بما نحن بصدد الاشتغال به في هذا الموضوع وهو البرهنة على النتيجة التي خلصنا إليها حول ضمور ممارسة العقل اللليبرالي للإبداع في مختلف الميادين العلمية والفكرية، ونعاود التذكير بما سقناه سلفاً حول عدم نمطية العقل الليبرالي، نظراً لأنه يتشكل داخل أطر فكرية متنوعة وربما متضادة، فهو أشبه بجبهة تضم عدة أحزاب أو بعصا متعددة الرؤوس، مما يضيف صعوبات إضافية لعملية توصيف العقل الليبرالي، وهذا يعني أننا ملزمون - منهجياً - بوضع العديد من المقاربات التوصيفية، وبالاعتراف بجزئية التعميم للنتائج، مع الاجتهاد على استكشاف السمة العامة للذهنية الليبرالية العربية.

يتسم العقل الليبرالي - ضمن خصائص متعددة - بنزعة «التعامل المرن مع النص الديني» بطريقة يشعر الليبراليون معها بـ«تحقق ذواتهم» من خلال ممارسة عقلية «يرونها» «متحررة واعية»، وجالبة لفهوم وأنساق وزاويا جديدة للنص، لينعتقوا بذلك من شرنقة «النصية الضيقة» التي يرمون بها خصومهم من السلفيين وغيرهم من «المؤدلجين»! . كما يميل العقل الليبرالي بدرجات متفاوتة من

= نظرية في أنماط التفكير تستهدف - ضمن أشياء أخرى - قياس التفكير الليبرالي لدى الأشخاص (أنظر: Sternberg, R. J. , Mental self-government: A theory of intellectual styles and their development. Human Development, 31, 1988, pp 197-224)، ما سبق يؤكد على ضعف البناء الفلسفي في الحركة الليبرالية العربية، وقد سقنا الحالة السابقة بعينها كنموذج لا أكثر.

الحماس إلى إهدار بعض الثوابت، والمدهش أن «الفعل الفكري التحرري» في العقل الليبرالي يتكثف حول النص الديني لاسيما التشريعي، مع أن أدواتهم البحثية - للتعامل مع النص - ضعيفة في الغالب، الأمر الذي يفضي إلى الخلوص إلى نتائج هزيلة وربما متنافرة مع مقاصد النص والمتطلبات المنهجية للتعامل معه من أجل فهمه وتوليد الأحكام، مما يتيح الفرصة للسلفيين للانقضاض على الليبراليين واتهامهم بالجهل و«تمييع الدين»، ويرد الليبراليون بأنه «لا كهنوت في الإسلام»، فتحتدم المواجهات الفكرية التي تصدّع الرؤوس ولا تملأها بغير الفراغ!

ومما سبق نستنتج أن العقل الليبرالي يقتحم منطقة «النص الديني» بالأساليب الخاطئة «أدوات منهجية ضعيفة»، في حين يخفق في اقتحام الفضاءات الواسعة في مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية والحقول الفكرية المتنوعة وهي التي تفتقر إلى الإبداع في عالمنا العربي والإسلامي، ولكنهم يحجمون عن ذلك، مع أن بعضهم يمتلك الأدوات المنهجية، فما هو السبب المفسر لتلك الظاهرة؟ يمكننا وضع أيدينا على بعض التشخيصات المحتملة لتفسير ذلك السلوك الغريب، نظراً لتشدق الكثير من الليبراليين بالإبداع ومحاولة تضمين الإبداع كمفردة رئيسة في خطابهم الفكري المتضعضع.

انخفاض منسوب **«الأنفة الثقافية»** لدى جملة الليبراليين يُنتج - ضمن أشياء أخرى - نوعاً من «التسليم المطلق» أو شبه المطلق بإنتاج الآخر وخصوصاً النتاج الغربي، علماً وفكراً بل وممارسات أيضاً، مما يجعلهم يهيّئون آذانهم لالتقاط عموم الأفكار التي تقع

عليها أسماعهم، ويمكن لمن يمتلك منهم «أذناً أعجمية» - تحديداً الإنجليزية والفرنسية - أن يحقق درجة كبيرة من التميز والسبق، بل ربما أوصلوه إلى مرتبة الإبداع والريادة الفكرية، فقط لأنه أحسن في عمليات «النقل الميكانيكي» للأفكار، وأتقن في ترجمتها ومحاكاتها وإضافة بعض الهوامش والتفاصيل اليسيرة، التي غالباً ما تكون في الجانب التطبيقي، ومما يبرهن على وجود ذلك النوع من التسليم بالفكر الغربي ندرة الممارسات المنهجية النقدية التي أنجزها العقل الليبرالي لذلك الفكر، ويبررون ذلك المسلك التسطيحي بأمور متعددة، ولعل من الأمور الغريبة ما يصرح به بعضهم بأنهم يخشون من عدم فهم «العامة» للنقد ونتائجه؛ على نحو قد يوصلهم إلى رفض النتاج الغربي جملة وتفصيلاً، وهذا يعني أن العقل الليبرالي يمتهن وصاية فكرية لا مسوغ لها؛ وصاية ممزوجة بسلفية مطبقة للذهنية الغربية، مع أن العقل الليبرالي يزعم بأن من أدواره الفكرية المحورية أنه يسعى جاهداً إلى إزالة كل أنواع الوصايات ونزع فتائل التفكير «الماضوي» في مجتمعاتنا العربية!

وكنتيجة مكثفة نستخصلها من تحليلنا لفكرة التسليم المطلق، يمكن القول بأن العقل السلفي يذهب إلى التسليم المطلق بالنص الديني وفق التطبيقات «التفصيلية» للسلف؛ مما يجعله يؤمن بأن «تجربة السلف» بلغت أو تكاد حد الكمال المطلق، في حين ينزع العقل الليبرالي إلى التسليم المطلق بالنتاج الغربي وفق تطبيقاته الإنسانية وخصوصاً في المجالات الفكرية والسياسية؛ مما يقوده إلى الإيمان بأن «تجربة الغرب» بلغت هي الأخرى درجة الكمال المطلق أو ما يقاربها، ويؤدي هذا وذاك إلى امتناع كلا العقلين عن ممارسة

منهجية نقدية لأطرهما المرجعية[114]، فضلاً عن الممارسة الإبداعية، إذ لا باعث للعقلين على أن يبدعا، حيث يمتلكان النموذج، وعوضاً عن ذلك يستخدمان أساليب «التبرير اللامنهجي»، فالسلفي يبرر للتطبيقات السلفية ويغض الكثيرُ منهم الطرفَ عن بعض المثالب والنكبات والجرائم في التاريخ الإسلامي، وفي الاتجاه الآخر يبرر الليبرالي للممارسات الغربية بل قد يدافع بعضهم عن بعض الانتهاكات والجرائم لبعض الأقطاب الغربية كاحتلال العراق وما صاحبه من تدمير وقتل ونسف لمقومات الحضارة العربية الإسلامية، وما سبق يغذي جوانب التحزب والتخندق لدى السلفية والليبرالية؛ الذي قد يتخذ طابعاً فكرياً أو سياسياً وإن بأشكال وأقدار متفاوتة وفق ما تسمح به هوامش المجتمع، على الرغم من حرص السلفية والليبرالية على الظهور بخلاف ذلك.

وينعكس انخفاض «الأنفة الثقافية» على الفضاء الفكري والتعبوي لليبرالية في أمور كثيرة، من أهمها خلق بعض الأقفال الذهنية، ومنها قفل: «نحن لسنا مبدعين!»، حيث تنخفض الثقة الذاتية لدرجة تكاد تصل إلى «الإيمان» بانعدام القدرة على الإبداع في كافة الميادين التي يتواجد فيها «الأستاذ الغربي» ويُعمِل فيها عبقريته

---

(114) مع أن الليبرالية تؤكد على أنه «لا قدسية لمرجعية»، لم تشهد الحركة الليبرالية العربية جهوداً تذكر في نقد الأسس المرجعية لليبرالية، بل لم نشهد ما يدل على تأسيس وعي أو حتى مجرد نوايا بحثية وفكرية، وتتوجب الإشارة إلى خطورة هذه المقولة، حيث إنها مقولة يجب تقييدها في الفكر الإسلامي وفق منطلقاته وثوابته وإطاره الحضاري، ويحتاج الليبراليون العرب إلى توضيح اتجاهاتهم وآرائهم بشكل شفاف حول تلك القضية المحورية.

الفذة ويُمارس عبرها «منهجيته الدقيقة»، ولا يكتفي بعض الليبراليين بامتهان الجمود والتقليد بل يجهدون أنفسهم لتصديره وإلصاقه ببقية العقول العربية بأشكال مباشرة وغير مباشرة، ولعل التمسك الشديد بالمصطلح المائي - الليبرالية - وتحمل إشكالياته ومنغصاته الفلسفية والفكرية وعدم قدرتهم بل عدم توجههم أصلاً لنحت مصطلحات بديلة تعكس المعنى أو المعاني الجوهرية لما ينشدون تحقيقه في رؤيتهم ومشاريعهم الفكرية بل وعدم غشيانهم لشيء من الأصالة في ترجمة المصطلح كالتحررية مثلاً، لعل ذلك كله يجسد مظهراً من مظاهر ضعف ثقة الليبراليين بأنفسهم وضعف الدافعية الداخلية على الفعل الإبداعي، والثقة في الذات والدافعية الداخلية مقومان رئيسان للإبداع، كما تؤكد ذلك الأبحاث العلمية بتراكمية أطرها النظرية ونتائجها التطبيقية، فالعقل غير المعبأ بالثقة الذاتية والدافعية الداخلية لا يكون مهيأً البتة لأن يعمل بطريقة تستكشف زوايا التفكير الممكنة (المرونة)؛ من أجل إنتاج أكبر قدر ممكن من الأفكار (الطلاقة)؛ في محاولة جادة للوصول إلى أفكار غير نمطية (الأصالة)، وهذا يعني أنه ليس ثمة (مران ذهني) معتبر للعقل الليبرالي.

ولئن كان العقل السلفي «عقلاً استرجاعياً» نظراً لأنه يسترجع التطبيقات التفصيلية من السلف، ولا يصنعها وفق المستجدات والمتغيرات، فكذلك العقل الليبرالي حيث إنه «عقل استرجاعي» أو لنقل «عقل استحضاري» أي أنه يحضر التطبيقات الجاهزة من سلة المنجزات الغربية مع ولع الكثير منهم بـ«الأحدث» - كنظريات ونماذج ومصطلحات - وكأن الحداثة مقياس منهجي للصحة ومعيار دقيق للجودة، مع أن التحقيق العلمي يثبت أن نسبة متزايدة من

الأبحاث الغربية الحديثة تتسم بالضعف كما أن الفكر الغربي - كما قلنا - قد أصيب بما يشبه «الإسهال» في توليد المصطلحات، التي يفتقد أغلبها للعمق الفكري والقوة التفسيرية، وكأن توليد المصطلحات الجديدة مغامرة يحق لكل أحد أن يجربها، مما جعلنا نُغمر سنوياً بآلاف المصطلحات الجديدة في جميع الحقول العلمية والميادين الفكرية، لاسيما بعد التوسع الشديد في تأسيس المجلات والدوريات العلمية وقواعد البيانات الضخمة في الولايات المتحدة الأمريكية والدول الأوربية.

وبإزاء البعد القيمي، يتسم العقل الليبرالي بأنه «عقل واقعي» بنزعة وضعية[115]، ويقترن ذلك بنسبية مطلقة، أي أنه عقل نسبي لا مثالي؛ فهو يميل إلى التناغم مع الواقع لا معاندته وتغييره، ويؤمن بأن «الكل قراءته»، وليس هنالك حسم أو قطع في شيء، فالعقل الليبرالي هنا يعمل كما تعمل «الكاميرا»، يصور الواقع ويجسده، ويجتهد العقل الليبرالي بإقناعنا على أنه: «يتوجب علينا أن نفهم الواقع جيداً ونتكيف معه...»، ويقلل من شأن الجهود التي تحاول إصلاح المجتمع في الجوانب الأخلاقية والأبعاد القيمية، مشدداً على أهمية تذكر الطبيعة الإنسانية التي تتضمن جانبي «الخير والشر» و«الفضيلة والرذيلة»، وهذا ما يفسر ضعف «انخراط» الكثير من الليبراليين في الأعمال التطوعية في تلك المجالات، وهو بهذا المسلك يناقض العقل السلفي الموغل في المثالية، فالأول يميل إلى «شيطنة» المجتمع ولهذا نظفر بتفسير أسباب احتفاء الليبرالية

---

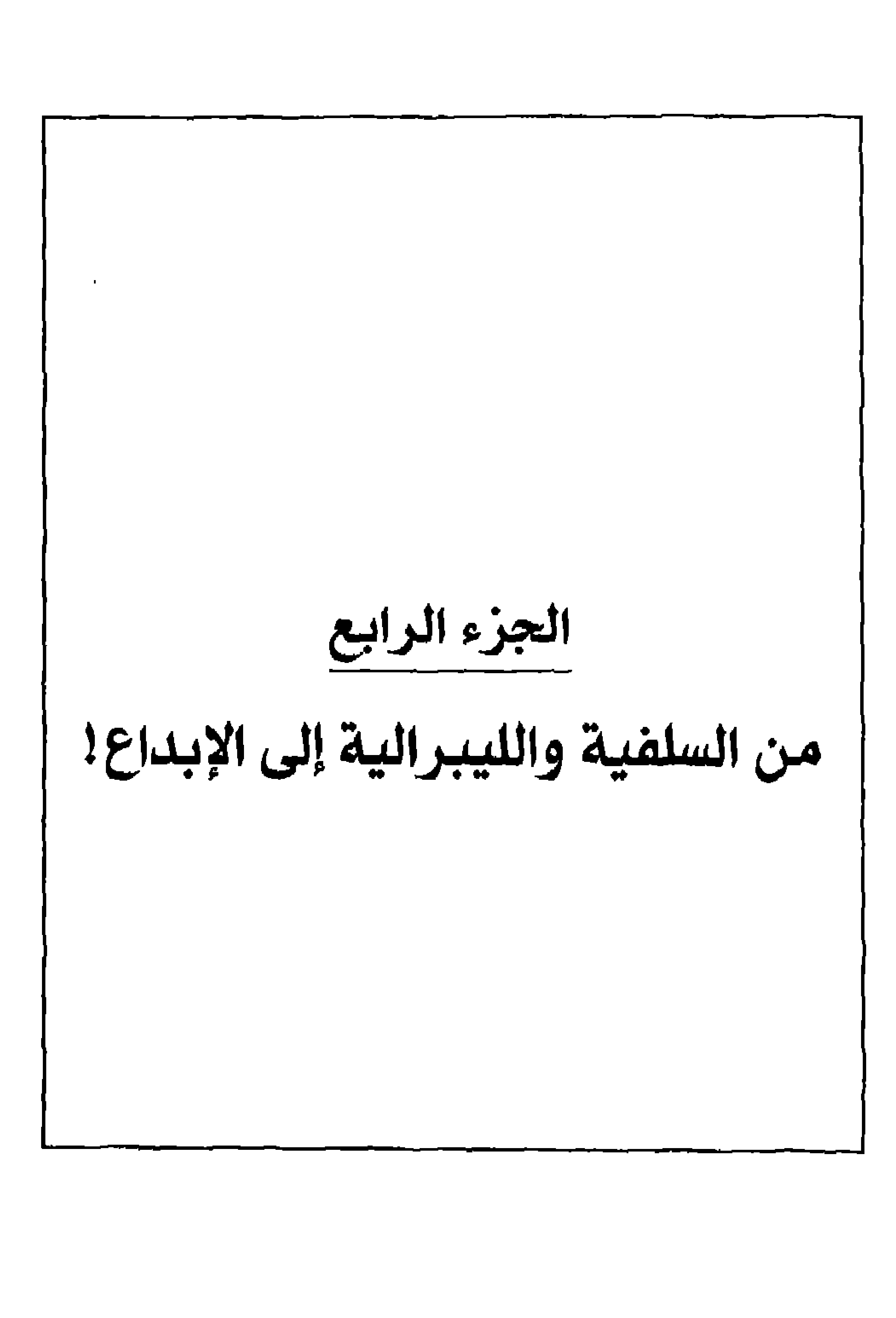
(115) نشير هنا إلى الفلسفة الوضعية Positivism

بالروايات المتطرفة التي «تفضح المسكوت عنه» كما يقولون، بعكس الثاني الذي يتجه إلى «ملكنة المجتمع» والتلبس بحساسية مفرطة تجاه أي نوع من النقد للأطر الأخلاقية والقيمية في المجتمع، في حين أن الإسلام بوسطيته وبكافة نصوصه الشرعية وتطبيقاته النبوية وجيله المعياري- متمثلاً بالصحابة رضوان الله عليهم - يؤكد على «بشرية المجتمع» مع توزان مدهش في التعاطي مع خيره وشره وفضائله ورذائله.

وإن كان العقل السلفي يميل إلى «تعميم الاستثناء» أو «التفضيلات الشخصية» عبر التقاط بعض التطبيقات السلفية الخاصة وربما الشاذة، فالعقل الليبرالي يجنح في كثير من الأحيان إلى «تعميم الأذواق الشخصية» على أنها معيار الاعتدال والانفتاح والإنسانية، دون إيراد أي معايير يمكن الاحتكام إليها في قبول تلك «الأذواق» أو ردّها، خاصة أن العقل الليبرالي يؤمن بتعددية المرجعيات وعدم قداستها، لدرجة أن بعض الليبراليين يقول: لكل مرجعيته، حينها لا بد أن يتملكنا العجب من ميل العقل الليبرالي إلى إصدار أحكام قاسية وتوزيعها بالمجان على كل من يخالفهم؛ بشعارات متنوعة، فتارة يرفعون شعار «القيم الإنسانية» أو العالمية وتارة أخرى يتحدثون باسم «النزعة الفردية» أو «التعددية» وما شابه ذلك من الشعارات الاستعراضية الفارغة من المسوغات الفلسفية والتبريرات المنهجية المقنعة. ولتحقيق ما سبق، نجد أن العقل السلفي «يقصر الدين» ويضغطه لكي تنحسر فضاءاته الرحيبة فلا تسمح بالبدائل الممكنة - شرعاً وعقلاً - من التطبيقات والممارسات «غير السلفية»؛ اما العقل الليبرالي فهو (يمطط الدين) لكي يكون متسامحاً بدرجة كافية لتمرير

كافة الممارسات والتصرفات التي تستسيغها «أذواقهم الليبرالية» حتى لو كانت مخالفة للنصوص الشرعية القطعية، وفي كلا الحالين افتئات على الدين، ووصاية فكرية غير مبررة!

والتحليل السابق يقودنا إلى التعرف على أبرز الأسباب التي تجعل العقل الليبرالي يخفق في الاتصاف بـ«الحساسية تجاه المشاكل» بوصفها إحدى مهارات التفكير الإبداعي، تلك المهارة تتجسد في القدرة على اكتشاف أكبر قدر ممكن من المشاكل وبأسرع وقت ممكن، فكما ألمحنا سابقاً أن الإنسان لا يطيق اكتشاف أي مشكلة إلا إذا كان مدركاً (1) للمفترض (أي ما يجب أن يكون)، (2) وللواقع (أي ما هو قائم فعلا)، فإن كان ثمة عدم تطابق بينهما فإن ذلك يعني وجود مشكلة معينة، والسبب المحوري في عدم ظفر العقل الليبرالي ببعض المشاكل - التي تتخذ غالباً الطابع القيمي أو السلوكي - يرجع إلى أنه «يهمش» إلى حد كبير «المفترض» بمتطلباته الشرعية ومقتضياته الأخلاقية، إذ إنه يكتفي فكرياً بما دون الحد الأدنى من «الواجب»، الأمر الذي يجعل ذهنه لا يعمل على معالجة بعض المدخلات الصحيحة في عملية التفكير، فيخفق في إجراء المقارنة بين المفترض والواقع؛ وبالتالي يفقد القدرة على تشغيل بعض أجهزة «الحساسات» التي تلتقط الإشارات على وجود هذه المشكلة أو تلك مما يؤدي ذلك إلى تكريس (الخمول الذهني) في مرحلة الاكتشاف للمشاكل وما يتبعها من تشخيص ومعالجة وابتكار للأفكار والحلول والتطبيقات.



الجزء الرابع

من السلفية والليبرالية إلى الإبداع!

إذن، أخفق العقلان السلفي والليبرالي في التعاطي مع الإبداع وفي ممارسته، وتعرفنا على أبرز الأسباب التي أفرزت ذلك، لكن يبقى السؤال الأخطر:

وما الحل؟ كيف لنا الإفلات من قبضة الجمود والانطلاق إلى رحابة الإبداع؟ وكيف لنا أن نزيد من ذكائنا الجمعي على النحو الذي يجذر مقومات الإبداع ويبني آلياته ويحتفي بنتاجه ورموزه؟

هنا نكون قد وصلنا إلى التحدي الكبير، فنحن قبالة إحدى الإشكاليات الكبرى في ثقافتنا العربية المعاصرة والتي تتجسد في ضمور الإبداع وغلبة الجمود من جراء هيمنة نمط تفكير «سلفية الأنا» - السلفية - و«سلفية الآخر» - الليبرالية-، وهي النتيجة التي نحسب بأننا أقمنا قدراً معتبراً من البرهنة على صحتها ومشروعية بل ضرورة تجاوز السلفية والليبرالية معاً، إذ لم تفلح السلفية والليبرالية على معاونتنا في الخلوص من تلك الإشكالية بل ربما أسهمتا في تأزيمها على نحو ما وبأقدار وأشكال متفاوتة ومتعاقبة، كل ذلك يجعلنا لا نتورط بالادعاء بأننا سنقدم حلاً كاملاً أو مشروعاً ناجزاً، بل هي حلول مبدئية وخطوط عريضة لمشاريع يمكن أن تنضج عبر أبحاثنا وإسهاماتنا المستقبلية.

وقد سبق لي الاشتغال على تصنيف المفكرين العرب وفق أنماط تفكيرهم ودرجة فعاليتهم في التشخيص والتحليل والبلورة للحلول والأفكار والمشاريع - ضمن أدوار الهندسة الاجتماعية -، وقد جهدت في وضع شواهد وتطبيقات توضح الفكرة من جهة وتعمقها من جهة ثانية مما يعين على تقييمها ونقدها وتطويرها.

وأحسب أن ذلك التصنيف قد يخلق لنا إطاراً جديداً؛ نشخص به مشاكلنا وأزماتنا التي نعاني منها، سواء كانت مندرجة ضمن الإشكاليات الثقافية الكبرى أو ضمن المشاكل والأزمات الفرعية؛ كما يقدم ذلك الإطار فضاء منهجياً وفكرياً يساعدنا على اكتشاف مسارب الإبداع، حين التعاطي مع تلك الإشكاليات أو مجابهة تلك المشاكل والأزمات. ويتوجب علينا التنبيه إلى أن ذلك الإطار لا يتعاطى مع إشكالية السلفية والليبرالية، وقد يرى البعض بأن في ذلك قفزاً على الإشكالية وقطعاً لوشائج التحليل وفتلاً لحبائل التشخيص، ومع وجود شيء من الوجاهة الأولية لمثل ذلك الطرح، إلا أننا نرى بأننا مطالبون لا بالقفز على إشكالياتنا بل العمل على التخلص من إسارها؛ بابتكار مسارب جديدة لا تتنكر لها ولكن لا تذعن لها أيضاً، بل تؤسس فضاءات جديدة خارج «حدود الإشكالية» علها أن تصل بنا إلى «حدود الحل»، وهذا ما نروم فعله، فضلاً عن الأهمية القصوى لتناول مستويات المفكرين - وهي مسألة جديدة - والتعريف بأدوارهم ولا سيما مفكري المستوى الثالث، الذين يمتلكون شفرات الخلاص من كثير من إشكاليتنا التي نعاني منها.

وتجدر الإشارة إلى أننا نستخدم مصطلح المفكرين - في هذا التصنيف - بإطاره العام، ولذا فإننا نوسّع مدلول «المفكرين» ليشمل

جملة المشتغلين بقضايا الفكر والثقافة؛ باختلاف اهتماماتهم وتنوع ألقابهم وتفاوت درجة عمقهم في التعاطي مع المشاكل والقضايا.
وسوف نبدأ باستعراض عام لمفكري المستوى الأول ومفكري المستوى الثاني ومفكري المستوى الثالث، ثم نعرج على فعالية مفكري المستوى الثالث في ما نسميه بالتفكير الاستبصاري، وتفتيت التعقيد وتأسيس فكر الأولويات.

1

المفكرون العرب... أنواعٌ ثلاثة!

يوحي عنوان هذا الجزء بأن المجتمع الذي ينشد التلبس بالإبداع وزيادة ذكائه الجمعي لا بد أن يتوفر على نوع خاص من المفكرين. نعم هذا صحيح، حيث لا يطيق القيام بتلك المهمة العسيرة على نحو فذ إلا فئة خاصة من المفكرين. وهنا نتساءل عن أولئك المفكرين، نتساءل عن صفتهم ومنهجيتهم في التفكير والتشخيص وأدوارهم الفعلية ومستويات كفاءتهم في مجال الهندسة الاجتماعية والنهضة الحضارية التي تكرس النهج الإبداعي.

وإجابتنا «المبدئية» على سؤال كبير كهذا تأتي كمحاولة متواضعة لتدعيم قدرة المجتمع العربي على زيادة ذكائه الجمعي من خلال تحديد الخصائص العامة للنوع الخاص من المفكرين الذي يجب العمل على توفره وتشجيعه؛ من أجل تنفيذ أدوار الهندسة الاجتماعية وبالذات «دور المشخِّص»؛ باعتباره الدور الأكثر أهمية وخطورة، بل والأكثر تهميشاً في مجتمعنا العربي المعاصر، إذ تشح التشخيصات العميقة ذات الطبيعة التراكمية من حيث النقد والإنضاج، ويمكننا تصنيف المفكرين إلى ثلاثة أصناف باعتبار منهجية التفكير والتشخيص التي يستخدمونها:

الصنف الأول: مفكرو المستوى الأول

وهم الذين يستخدمون الدرجة الأولى من التفكير، إنهم أولئك الذين يوجهون «تفكيرهم» بشكل مباشر إلى المشكلة أو الموضوع محل التفكير. ومفكرو المستوى الأول طبقة من المثقفين الذين يحملون الهم الثقافي ويشتغلون بالمشكلات الثقافية، ويمارسون لوناً من التشخيص «العام» لتلك المشاكل من أجل خلق الوعي بوجودها، كما أنهم يجتهدون لعرضها وتفسيرها لعامة الناس، وبعضهم يتعدى أطر التشخيص والعرض «السطحي» للمشاكل إلى اقتراح الحلول الملائمة، والتي تتسم غالباً بالواقعية والبساطة مع شيء من التفاصيل التي تعين على التطبيق المناسب وفقاً لآراء أولئك المفكرين.

ويعد عموم المثقفين وجملة كتاب الصحف - خصوصاً الذين يكتبون بشكل يومي - وبعض الأكاديميين (أو الدكاترة!) من أبرز مفكري المستوى الأول، ودورهم الفكري في غاية الأهمية، وذلك أنهم ينشطون في ملاحقة المشاكل اليومية ورصدها والتعليق عليها مما يساعد على بلورة رأي عام مبدئي حيالها، ويرجع السر في اتصافهم بالديناميكية التي تمكّنهم من التعليق «السريع» على تلك المشاكل إلى عدم اشتغالهم بالمنهجية العلمية وعدم «تورطهم» بتعقيداتها ومستلزماتها؛ مما يجعلهم يطوفون وبكل خفة ورشاقة حول الكثير من المشاكل التي تمسك بها «شبكة» ملاحظاتهم التي ينصبونها في شواطئ المجتمع وجنباته! ولكن لخفة حركتهم التشخيصية - والناتجة من تخفّفهم من المنهجية العلمية - نتيجة سلبية واضحة؛ تتمثل في عدم اصطباغ تشخيصاتهم وأطروحاتهم -

عموماً - بدرجة كافية من العمق، ذلك أنهم غالباً ما يكتفون بقشور القضية ويسيرون فوق سطوحها!

الصنف الثاني: مفكرو المستوى الثاني

وهم الذين يستخدمون الدرجة الثانية من التفكير، حيث يوجهون تفكيرهم لا إلى المشكلة ذاتها فحسب وإنما إلى «التفكير» في «طريقة التفكير» بالمشكلة، أي أنهم يفكرون في منهجية أو طرائق التفكير التي يستخدمونها عند تناولهم للمشاكل وتحليلهم لها. ومن أبرز مفكري المستوى الثاني الأكاديميون والباحثون، حيث يهتم الأكاديميون والباحثون (ليس كلهم بطبيعة الحال!) بالمنهجية العلمية باعتبارها الوسيلة التي تحكم وتقود عملية التفكير التي يستخدمونها أثناء تشخيص وتحليل المشكلة وتحديد أسبابها ومن ثم إيجاد الحلول المناسبة لها. وهنا نشير إلى أن بعض الأكاديميين والباحثين قد يشتغلون بنقد وتقييم طريقة التفكير التي يستخدمها مفكرو المستوى الأول في تشخيصهم وعرضهم للمشاكل والحلول، وفي هذا إثراء كبير للساحة الفكرية من خلال التعريف بطرائق التفكير وأنماطه وإبراز بعض الأخطاء في التفكير والتحليل والتي يتم ارتكابها في المحيط الثقافي والاجتماعي. وقدرة مفكري المستوى الثاني على تحقيق تلك الغاية تتأثر - سلباً وإيجاباً - باعتبارات كثيرة منها: الاعتبارات الأيديولوجية، ومدى القدرة على الوصول إلى الأدبيات التي يصدر منها مفكرو المستوى الأول.

ومفكرو المستوى الثاني يتصدون لا للمشاكل اليومية بل للمشاكل التي تميل إلى التعقيد وتتسم باستقرار نسبي في محيط

الزمان والمكان، وتتصف بأنها ذات تأثير جوهري أو شبه جوهري على بعض جوانب الحياة، ويدخل في تلك المشاكل الحالات التي تستدعي تطوير الأوضاع الراهنة وتحسين الأداء الفعلي وذلك في المجال الذي يتخصص فيه أولئك الأكاديميون والباحثون.

والحقيقة تقضي بأن نقر بأن كفاءة أولئك الأكاديميين والباحثين تتفاوت في معالجة تلك المشاكل بأنواعها المختلفة كما تتباين درجة عمقهم والتزامهم بتطبيق المنهجية العلمية التي «يدّعون» تبنيها «نظرياً» في دراساتهم وأبحاثهم، ليس ذلك فحسب، بل نجد اختلافاً جلياً فيما بينهم في مستويات تفاعلهم مع المشاكل والموضوعات التي يتصدون لها وذلك بحسب إيمانهم بالبحث من حيث موضوعه ومنهجيته ونتائجه وتطبيقاته، مما يجعلنا نلمس أقداراً مختلفة من التفاعل والسخونة في طريقة بحثهم وتناولهم وعرضهم للمشكلة وحلولها.

الصنف الثالث: مفكرو المستوى الثالث

وهم الذين يستخدمون الدرجة الثالثة من التفكير، وذلك بـ«التفكير» في «طريقة التفكير» في «طريقة التفكير» بالمشكلة، أي أنهم ينشطون في نقد وتقييم طرائق أو منهجية التفكير التي يستخدمونها هم ومفكرو المستوى الثاني عند تعاطيهم مع المشكلة. ومفكرو المستوى الثالث طبقة من المفكرين الذين توفروا على قدرات فلسفية هائلة تمكّنهم من تقييم المنهجية العلمية ونقدها فلسفياً وبيان عوارها منطقياً، ليس ذلك فحسب بل وفي تطويرها إجرائياً. ومفكرو المستوى الثالث فئات كثيرة إذ تتنوع ألقابهم وتتشابه طريقة تفكيرهم في هذا المجال، فمنهم الفيلسوف والمفكر والأكاديمي والباحث.

ويمتاز مفكرو المستوى الثالث بالقدرة الفائقة على فهم مكونات

«المعادلة الحرجة» في سياق «التفاعل الاجتماعي» من خلال تحديد: الحدث الحرج، والفعل الحرج، واللحظة الحرجة، والمكان الحرج، والبعد الحرج. وهنا نتساءل ما الذي أوصل مفكري المستوى الثالث إلى تلك المرتبة العالية، وما الذي جعلهم يتوفرون على تلك القدرة الهائلة في اكتشاف مكونات المعادلة الحرجة. ثمة خصائص كثيرة لأولئك المفكرين، إلا أن من أبرز الخصائص التي تميزهم عن غيرهم، أنهم ذوو «حساسية عالية» تجاه المشاكل، والحساسية تجاه المشاكل صفة من أهم الصفات العقلية للمبدعين، واكتشافهم السريع للمشاكل يعود لكونهم يدركون وبشكل متعمق «الواقع» و«المفترض»، فإذا رصدوا أي نوع من أنواع «الانحراف» بين الواقع والمفترض فطنوا إلى أن هنالك مشكلة أو خللاً... إن عقولهم مليئة بالأفكار والرؤى، بل ومعبأة بالأسئلة والإشكاليات، ومشحونة بالتأملات الصادقة والتفاعلات المتواصلة والملاحظات المتراكمة، مما يجعلهم يكتشفون المشاكل قبل غيرهم من جهة، ويصطادون بعض المشاكل التي لا يظفر أحد غيرهم بها من جهة ثانية! أمرهم في هذا عجيب وتميزهم في غاية التفرد، فهم أشبه بمن يمتلك «قرون استشعار» تؤشر دوماً دون كلل أو ملل إلى مكامن الخلل ومواطن الإشكال وبؤر التخلف والانحطاط والفساد.

التحليل السابق للقدرة الفائقة لمفكري المستوى الثالث على اكتشاف أبعاد أو مكونات المعادلة الحرجة في سياق التفاعل الاجتماعي يحتاج إلى بسط أكثر من خلال الإتيان على مكونات تلك المعادلة، مع إيضاح جوانب التميز التي يتفرد بها مفكرو المستوى الثالث فيما نسميه بـ«التفكير الاستبصاري».

2

التفكير الاستبصاري والمعادلة الحرجة!

يشير «التفكير الاستبصاري» إلى ذلك اللون من التفكير الذي يمتلك «قرون استشعار» ويتعامل بحساسية كبيرة تجاه القضايا محل التفكير من خلال معالجة أبعاد «المعادلة الحرجة»، أي أن التفكير الاستبصاري يتلمّس بحواس مرهفة وملاحظات تراكمية كافة الأبعاد الحرجة (أي الأكثر أهميةً وتأثيراً ونتائجَ) عبر عمليات ذهنية تحليلية راقية ذات طبيعة فلسفية توصلنا إلى تحديد ما يلي:

أولاً: الحدث الحرج

عندما تتزاحم الأحداث في مسرح المجتمع وتمتلئ مشاهد الحياة بالقضايا والمشاكل الملحّة وغير الملحّة، الهامة وغير الهامة، الطارئة وغير الطارئة، المباشرة وغير المباشرة، المادية والمعنوية، الواضحة والغامضة، السلبية والإيجابية؛ عندها يفقد المجتمع - أو يكاد - قدرته على ضبط بوصلته ويكون الأمر في حالة من الاختلاط والغموض لاسيما في بدايته، وذلك كما يصفه أكثم بن صيفي «يتشابه الأمر إذا أقبل وإذا أدبر عرفه الكيّس والأحمق»؛ لدرجة قد توصل المجتمع إلى الضعف أو انعدام القدرة على ممارسة أدوار

الهندسة الاجتماعية وخصوصاً «دور المشخّص» خاصة إذا طالت فترة الذهول أو التيه، أما إذا كان المجتمع متوفراً على عدد كافٍ من مفكري المستوى الثالث فإنه سيظفر بنوع راقٍ التفكير، يمكننا تسميته بـ«التفكير الاستبصاري»، ذلك التفكير الذي يُبدّد أستار التشوش، ويُذيب خيوط الاشتباك، ويُزيل غشاوة التيه، من خلال عمليات ذهنية تحليلية راقية ذات طبيعة فلسفية؛ تلفظ القشور لتمسك باللب، وتزهد بالظاهر لتظفر بالجوهر، في طريق يوصل إلى تحديد ما نسميه بـ«الحدث الحرج»؛ والذي يشير إلى القضية التي تنطوي على درجة كبيرة من الخطورة، أو تولّد الأسباب الكبرى لمشكلة أو معضلة ما، أو تتضمن سراً من أسرار الحل والعلاج.

ثانياً: الفعل الحرج

بعد أن يتم تحديد الحدث الحرج الذي يجب البدء في تناوله ومعالجته، يتوجب بلورة فعل «رشيد» للتعاطي مع ذلك الحدث، وهذا الفعل هو ما نسميه بـ«الفعل الحرج»، وهو الفعل الذي يتسم بأنه يكلف قليلاً ويعطي كثيراً وبأسرع وقت ممكن، ونظراً لأن الفعل الإنساني تتسع دائرته كثيراً بحكم أن الإنسان عاقل مُريد، مما يجعل فضاء التحرك الإنساني مليئاً بعشرات وربما مئات البدائل من الأفعال والتحركات والتي تكتنز داخلها أشياء إيجابية وأخرى سلبية وبتكاليف متفاوتة. وهنا تكمن عظمة التفكير الاستبصاري لمفكري المستوى الثالث، ذلك أنه يقودهم إلى تحديد الفعل الحرج في كل مرحلة من مراحل الهندسة الاجتماعية؛ مرحلة التشخيص ومرحلة التخطيط ومرحلة البناء ومرحلة الإبداع ومرحلة الحماية.

ثالثاً: الزمن الحرج

قد يمتلك المجتمع حلاً جيداً «فعلاً حرجاً» لمشكلة من المشاكل، ولكن ذلك لا يكفي في بعض الحالات، أو لا يضمن درجة كافية من النجاح ما لم يكن المجتمع قادراً على تحديد «اللحظة الحرجة» والتي تشير إلى الظرف الزماني الذي يجب إيقاع الحل فيه؛ بحيث تتعاظم الفائدة المجنية من جهة، ويسهل تطبيق الحل فيه من جهة ثانية، وتقل التكاليف التي يجب دفعها من جهة ثالثة وتضعف مقاومة التغيير من جهة رابعة.

وتحديد اللحظة الحرجة عملية عسيرة للغاية، كما أن تحديدها من قبل مفكري المستوى الثالث قد لا يكون مدعّماً بأدلة يمكن التحقق منها علمياً أو تجريبياً، وذلك لاصطباغها بالطبيعة الفلسفية أو الحدسية التي قد يتعذر إخضاعها لبعض الاختبارات، مما يولّد صعوبات بالغة لدى أولئك المفكرين في الطرح والإقناع بخصوص الزمن الحرج.

رابعاً: المكان الحرج

لا زمان بلا مكان، ولا مكان بلا زمان، فهما شقيقان ملتصقان، لا يعيشان مفترقين «مكانياً» ولو للحظة واحدة «زمانياً»، ومن هنا نؤكد على أن تحديد اللحظة الحرجة لا بد أن يكون مصحوباً بتحديد «المكان الحرج» والذي يشير إلى الظرف المكاني الذي يجب إيقاع الحل فيه، على نحو يمكّن المجتمع من قطف ثمار التراكم الفكري وترسخ بعض الأنساق القيمية في مكان ما عبر حدود الزمان. فالهندسة الاجتماعية الواعية بمحددات المكان الحرج تقضي بأن تبدأ

عملياتها في مجال محدد في مكان معين، على أن تبدأ عملياتها في المجال الآخر في مكان ثانٍ، وذلك لتعظيم الفوائد وتسريع قطفها وتقليل تكاليفها، والحد من المقاومة التي عامة ما تنشأ ضد أفكار التغيير الإيجابي ومشاريعه وبرامجه ورموزه ومؤسساته.

خامساً: المكوّن الحرج

ويشير إلى المكوّن الأكثر أهمية أو تأثيراً في منظومة العوامل أو المقومات للقضية محل التحليل والتشخيص، بمعنى أننا إن نجحنا في اصطياد ذلك المكوّن وتحديده وإجراء بعض التغييرات - والتي قد تكون يسيرة - عليه فإننا نظفر بنتيجة كبيرة، وهذا ما يشبه ما يسمى بـ «الرافعة» في التفكير المنظومي.[116]

وبعد هذا التحليل يبقى السؤال قائماً دون إجابة قاطعة ومباشرة:

أي نوع من المفكرين نحتاج في المجتمع العربي لإشعال جذوة إبداعنا وزيادة ذكائنا الجمعي؟

دعونا نمضي قدماً في التحليل فلعلنا نظفر بتلك الإجابة، وفي هذا الاتجاه سيكون لنا كَرّةٌ أخرى على مفكري المستويين الأول والثاني بغية تفحص أبرز السمات التي يمتازون بها في مجال الهندسة الاجتماعية والنهوض الحضاري في محيطنا العربي التي يجب أن تفضي إلى زيادة ذكائه الجمعي، مع إعطاء بعض المؤشرات العامة حول طبيعة أداء أولئك المفكرين ودرجة فعاليتهم ونوعية إسهاماتهم.

---

(116) للمزيد عن التفكير المنظومي Systems Thinking انظر مثلاً:
O'Connor, J. and McDermott, I., The Art of Systems Thinking, Thorsons, London, 1997; Checkland, P. Systems Thinking, Systems Practice, Wiley, Chichester, 1999.

5

فشل المفكرين في زيادة ذكائنا الجمعي!

سلف القول بأنه يمكننا تصنيف المفكرين إلى ثلاثة أصناف: مفكري المستوى الأول وهم أولئك الذين يوجهون تفكيرهم للمشكلة بشكل مباشر، ومفكرو المستوى الثاني وهم الذين يكثفون تفكيرهم في طريقة تفكيرهم في المشكلة، أي أنهم يعتنون بمنهجية التفكير، ومفكرو المستوى الثالث وهم الذين يفكرون في طريقة التفكير في طريقة التفكير في المشكلة أي أنهم يهتمون في نقد وتقييم طرائق أو مناهج التفكير.

يختلف المفكرون من حيث الأداء والفعالية، وهذا الاختلاف نوعي وكمي، وتتفاوت مستويات نتاجهم الإبداعي ودرجة تأثيرهم في رفع منسوب الذكاء الجمعي، فمنهم مَن لا يمارس أي لون من الإبداع ومن لا يستطيع مجرد المحافظة على مستوى الذكاء الجمعي، ومنهم مَن يستطيع المحافظة عليه غير أنه لا يطيق زيادته، ومنهم مَن ينجح في التعرف على أسرار الذكاء الجمعي وفك شفراته بطريقة تؤهله للارتقاء بالذكاء الجمعي. ويمكن لنا بسط ذلك من خلال التعريف بدور كل صنف من أصناف المفكرين وذلك كما يلي:

إسهامات مفكري المستوى الأول:

يختص مفكرو المستوى الأول بنمط تفكير محدد يدفعهم إلى الاهتمام لا بالمشاكل الخطيرة أو القضايا الجوهرية أو الأحداث الحرجة وإنما بالمشاكل والقضايا والأحداث «الجديدة»، أي أن المعيار الأساسي لديهم في التصدي للمشاكل والقضايا ليس درجة خطورتها أو أولويتها وإنما جدتها وربما طرافتها!

وقد سبق لنا التأكيد على أن مفكري المستوى الأول يمارسون التشخيص العام والسريع للمشاكل والأحداث ذات الطابع اليومي أو الروتيني، كنوع من أنواع «التفكير المسموع» الذي يشكّل وعياً مبدئياً ويجهّز المجتمع ببعض الأدوات الأساسية لمواجهة المشكلة وعلاجها. ومع أننا نقرر وبكل وضوح بأن مفكري المستوى الأول يقومون بدور هام في مجال التشخيص، إلا أنهم يعجزون وحدهم عن مجرد الإبقاء على مستوى الذكاء الجمعي. وثمة أسباب متعددة توجب هذا القول وتعضده، ونستعرض في هذا الموضوع بعض الأسباب والتي تحمل بعض الإشارات إلى طبيعة إسهامات أولئك المفكرين ونوعيتها في المجتمع العربي المعاصر.

يفتقرُ مفكرو المستوى الأول إلى المنهجية العلمية في التحليل والتعاطي مع القضايا المختلفة، مما يجعلهم يفشلون غالباً في «اصطياد» المشاكل الحقيقية ويخفقون في لمس جوهرها، حيث تلهيهم وربما «تغريهم» المشاكل (الظاهرية)، وفي حالة نجاح بعضهم في الوصول إلى المشاكل الحقيقية نجدهم ينجذبون إلى الأسباب الأحادية البسيطة، وكل هذا يحرف بوصلة تفكيرهم عن الاتجاه

الصحيح أو التفكير العميق الذي يرشدهم إلى الحلول الجيدة، ومعنى ذلك أنهم لا يصرفون وقتاً كافياً للتفكير في المشكلة لتحديد ماهيتها والتعرف على أسبابها الجوهرية، وذلك أنهم يحرصون كثيراً على تحقيق أعلى درجة ممكنة من «السرعة» في التعليق والتناول لما يستجد من قضايا، ذلك أنهم محلّلون أو معلّقون على المشاكل والأحداث والقضايا الطارئة، ووظيفة التحليل والتعليق التي يمارسونها بتلك الصفة هامة للغاية لخلق الوعي وتشكيل الرأي العام حيالها. إلا أن هذه «الخفة» أو الاستعجال على ما به من فوائد - ألمحنا إليها سابقاً - يحرم أولئك المفكرين من «التعايش الصادق» ولفترة كافية مع القضية محل التفكير مما يجعلهم غير قادرين على احتضان الأفكار وتوليد الجديد منها، ومعلوم أن ذلك التعايش مقوم رئيس للإبداع ومرحلة هامة في العملية الذهنية للإبداع كما هو مقرر في الأدبيات العلمية للإبداع.

وينضاف إلى ذلك أن نمط التفكير لدى مفكري المستوى الأول لا يدفعهم إلى ممارسة أي مراجعة لطريقة تفكيرهم، مع تلبس أكثرهم بنزعة وثوقية في التحليل والطرح؛ مما يجعلهم غير قادرين على اكتشاف «الثقوب» المنهجية ومعاينة «الثغرات» العلمية أثناء تفكيرهم، الأمر الذي يؤدي إلى اصطباغهم بقدر كبير من «الاطمئنان» إلى عمق تحليلهم وحدّة عقولهم و«الرضا» بزادهم العلمي والتطبيقي؛ مما يعيق عمليات النقد والإنضاج والتطوير لطرائق التفكير والتحليل لديهم، وهذا ما نلمسه في تحليلاتهم وكتاباتهم المختلفة من حيث ثبات الطرائق والأساليب التي يستخدمها أولئك المفكرون.

وطبيعة الدور الذي يضطلع به مفكرو المستوى الأول يقتضي أن يكونوا كثيري العدد ومتنوعي الاهتمامات، وذلك أنهم ينشطون في ميادين المجتمع المختلفة؛ يحلّلون ويشخّصون ويقترحون وينبّهون وينتقدون، وهذا لا إشكال فيه، بل هو مطلوب، ولكن الإشكال يكمن في أن المجتمعات الأقل ذكاء «تُقحم» أولئك المفكرين فيما لا طاقة لهم به؛ من خلال التعويل النهائي أو شبه النهائي على تحليلاتهم وتشخيصاتهم والتي يجب أن تظل دائماً «مبدئية»؛ بحيث تخضع لعلميات نقد وتقييم وإنضاج بشكل مستمر من قبل بقية المفكرين وباستخدام مناهج مختلفة. وكون تلك التحليلات والتشخيصات مبدئية لا يعني البتة أنها غير مهمة وإنما تعني أنها قد أنجزت وفق مستوى أولي من التحليل والتشخيص بحيث يتبع بمستويات أخرى.

والحقيقة - في نظري - تقضي بأن نقر بأن مجتمعاتنا العربية تمارس بشكل متفاوت تلك الأخطاء مما يعرض ذكاءنا الجمعي للخطر! ومصيبتنا تعظم بنوع خاص من مفكري المستوى الأول والذين يتصدون لقضايا شديدة التعقيد ويحيلونها بطرفة عين إلى قضايا بدهية؛ لا تستدعي أكثر من تطبيق «الوصفة السحرية» التي ركّبها ذلك المحلل أو المعلّق في بضع «كليمات»منطوقة أو مكتوبة! وهنا يمكن لنا أن نحشد عشرات الأمثلة والشواهد على تلك الممارسات الخطيرة على ذكائنا الجمعي، فنحن نشاهد معالجات سريعة وسطحية لقضايا وإشكاليات كثيرة منها التراث والحضارة وضمور الإبداع ونقص الفعالية والبطالة والتطرف والتكفير والعنف ومشاكل الهوية والمواطنة.

وتزداد الخطورة في حالات ركون المجتمع إلى بعض طروحات أولئك المفكرين إزاء تلك القضايا والإشكاليات، خاصة أن مجتمعنا العربي يشهد ضموراً في البحث الاجتماعي العميق والدراسات النقدية المنهجية، مما قد يلجئ المجتمع إلى استخدام الطرح المتوافر في «سوق الثقافة»، وربما عمدت بعض المجتمعات العربية إلى بلورة برامج في الهندسة الاجتماعية على المستوى الوطني بناء على تلك الأطرحات والرؤى «المبدئية»، لاسيما أن المشهد الثقافي العربي يعج بعدد غير قليل بما يمكننا تسميتهم بـ«المفكرين بالأقدمية»!

إسهامات مفكري المستوى الثاني:

يتصدى مفكرو المستوى الثاني للمشاكل والقضايا الجوهرية ذات الخطورة أو الأولوية في قائمة مشاريع النهضة والتقدم وبرامج القضاء على مظاهر التخلف في المجتمع، وغالباً ما تتسم تلك المشاكل والقضايا باستقرار نسبي مع درجة من الإلحاح. واتباع مفكري المستوى الثاني للمنهجية العلمية في التشخيص والتحليل يمنحهم قدرة كبيرة في التغلب على إغراءات المشاكل الظاهرية واكتشاف دجلها؛ على نحو يجعلهم قادرين على الإمساك بتلابيب المشاكل الحقيقية ومن ثم الاهتداء إلى منافذ الحلول الناجحة لها.[117]

---

(117) يشير صديقي البروفسور عصام الدين رشاد (أستاذ الهندسة الكهربائية في جامعة طنطا بمصر) إلى قضية أحسب أنها جديرة بالعناية والتأمل وأتفق مع ملاحظاته الذكية والصادقة حولها، حين يلفت أنظارنا إلى ما يسميه هو =

وعلى هذا يمكن القول بأن أولئك المفكرين يستطيعون أن يحافظوا - بشكل عام - على مستوى الذكاء الجمعي، إلا أنهم يعجزون عن زيادة الذكاء الجمعي للمجتمع وذلك لأسباب متعددة. من ذلك أنهم «يتورطون» في إشكاليات المنهجية ومتطلباتها وينحبسون داخل جدرانها وربما توهم بعضهم أو آمن بخرافة «التخصص الدقيق»(118) مما يؤطر تفكيرهم ويضعف البعد التراكمي في بنائهم النظري والفكري ويحد من ثم من قدراتهم على التفكير الخلاّق.

وثمة سبب آخر خطير يفسر عجز المفكرين العرب من مفكري المستوى الثاني - وخاصة الأكاديميين الأقحاح - عن زيادة ذكائنا الجمعي، يعود ذلك السبب إلى شيوع البحث الكمي في مختلف تخصصات العلوم الاجتماعية في العالم العربي مع تأثر بيّن بالفلسفة

= بـ(مَشْكَلة الحلول)، حيث يقول: «إن البحوث التي يستفيد منها الوطن هي تلك التي (تحل المشكلات)، أما بحوثنا فإنها (تمشكل الحلول)!» ويواصل: «نعم هذا واقع رأيته مراراً بل ومارسته أيضاً... يفكر الباحث ويصل إلى فكرة بحث يقوم به، وقد يبدع في التحليلات والتجارب والاستنتاجات، وعند عرض البحث ربما يكتشف أن هناك حلولاً سابقة لنفس المشكلة أو تناولاً سابقاً للموضوع... هذا يعني أن المشكلة كان لها حل. هنا تكون الورطة!! فيبذل الباحث جهداً كبيراً لتعظيم صعوبة المشكلة التي تحلها نتائج بحثه وتعظيم أهمية الحل الذي وصل إليه مقارنة بالحلول الأخرى ولكن بطريقة مفتعلة، وهذا هو ما قصدته بتعبير (مَشكَلة الحلول)». انظر مقاله بعنوان: هموم باحث عربي، صحيفة الجريدة، العدد 12142.

(118) أعتقد أننا نحتاج إلى عمل فكري رصين يزيل وهم التخصص الدقيق كما يسوقه لنا «العلم الحديث»، حان وقت استعادة التلاحم بين فروع العلوم وإنقاذه من تشقيقاته.

الوضعية[119]، وجلي أن البحث الكمي يعجز عن اقتحام مجالات معرفية جديدة وتكوين نظريات ونماذج جديدة، إذ لا يسع هذا اللون من البحث إلا القيام بوظيفة «المُختبِر» و «المُجرِّب» لإبداعات الآخرين «أو الأستاذ الغربي!»، من خلال اختبار نظرياتهم أو نماذجهم القائمة، عبر بلورة جملة من الفرضيات المستمدة - بشكل مباشر أو غير مباشر - من تلك النظريات والنماذج[120]. وفي هذا السياق، يذكر بعض الباحثين العرب أن البحث العربي تضخمت فيه أداة البحث (كالاستبيان في البحث الكمي) لدرجة أنها أصبحت هي جوهر البحث بدلاً من النظرية أو النموذج، «وتحول الباحث الاجتماعي إلى أداة معاونة للحاسب الآلي»![121]

نعم، نقول وبكل جسارة بأن البحث الكمي لا يمكن البتة أن يمنحنا فهماً متعمقاً للظواهر الاجتماعية والإنسانية «لاستعصائها» على «القولبة» بشكل إجرائي يمكّننا من «قياسها كمياً» من خلال متغيرات معينة، بخلاف البحث الكيفي (النوعي) الذي يقرر بأن السلوك الإنساني والاجتماعي تتأثر عملية ملاحظته وتفسيره بحسب السياق الذي يحدث فيه والذي يكتنز المكون الثقافي والسياسي والاجتماعي والتاريخي؛ الأمر الذي يتطلب الاتكاء وبشكل مكثّف على أساليب

---

(119) الوضعية Positivism

(120) انظر: بحث للمؤلف: مشكلة ضعف الإنتاج الإبداعي للأستاذ الجامعي العربي في محيط تخصصه: بواعث المشكلة وتجلياتها، ندوة تنمية أعضاء هيئة التدريس في مؤسسات التعليم العالي- التحديات والتطوير، كلية التربية، جامعة الملك سعود، 1425هـ.

(121) البحث العلمي الاجتماعي العربي: دراسة تحليلية نقدية، مستقبل التربية العربية، د. ضياء الدين زاهر، م 2، ص6-7، 1996م.

الملاحظة والمقابلة وتحليل الوثائق من أجل جمع البيانات الملائمة في «سياق» الظاهرة المدروسة، ليتم إخضاعها لعمليات تحليل مفتوحة، أي أنها عمليات تحليل تأبى أن تكون «حبيسة» لنظريات ونماذج محددة، مما يتيح للباحث فضاءً أوسع للإبداع في وصف الظاهرة وتفسيرها والتنبؤ بها كذلك[122]، وهذا النهج في البحث يمكّن الباحث ولا ريب من ابتكار نظريات ونماذج جديدة في مجال العلوم والهندسة الاجتماعية في ضوء ثوابت المجتمع الدينية وإطاره الثقافي ومزاجه العام، وهو ما نكاد نفتقده اليوم في عالمنا العربي.

ينضاف إلى ذلك أن بعض مفكري المستوى الثاني يمارسون عمليات التشخيص والتحليل للقضايا والمشاكل كـ«وظيفة» يقتاتون منها ويعيشون على دراهمها، وهذا له أثره السيئ على: درجة استقلالهم الفكري في البحث والطرح، حيث تتعقد معادلة البحث لدى بعضهم بدخول عوامل إرضاء «الجانب السلطوي» بتمظهراته المختلفة؛ كما يؤثر سلباً على مستويات «دافعيتهم الداخلية» ودرجة حماسهم، مما يضعف الممارسة الإبداعية لديهم، ومن أبرز المظاهر ضعف أو انعدام الدراسات الطولية - التي تستغرق سنوات - لباحثين ومفكرين عرب، وكنتيجة حتمية لذلك صرنا في العالم العربي نشاهد الكثير من مفكري المستوى الثاني يتحدثون حديثاً لا لون له ولا طعم ولا رائحة ولا سخونة.. ومن ثم لا كارزمية!

---

(122) بحث للمؤلف بعنوان: أمراض الاستراتيجيا العربية: إشكالية ثقافية أم بحثية؟ - مؤسسات التعليم العالي نموذجاً (ندوة الإدارة الاستراتيجية في مؤسسات التعليم العالي، جامعة الملك خالد بالتعاون مع المنظمة العربية للتنمية الإدارية، أبها 1426هـ).

نستنتج مما سبق أن مفكري المستويين الأول والثاني يسهمون بشكل فاعل ومن خلال أدوار مختلفة في مجال الهندسة الاجتماعية، إلا أنهم يعجزون - مجتمعين - عن زيادة مستوى الذكاء الجمعي لمجتمعاتنا العربية على نحو يرسخ بيئة مشجعة أو مواتية للإبداع، وهو ما نفتقر إليه في هذه المرحلة الحرجة التي يمر بها المجتمع العربي - والعالم الإسلامي بشكل عام -، وقد ألمحنا غير مرة إلى أن مفكري المستوى الثالث هم وحدهم من يطيقُ زيادة منسوب الذكاء الجمعي وممارسة النهج الإبداعي في المجالات التي ينشطون بها، ويبقى الآن إبراز الأدلة على صحة ما نقول حيال فعالية أولئك المفكرين وقدراتهم الخلاّقة.

4

تفتيت التعقيد

من يبتكر المصطلحات التي توسع فضاء إبداعنا؟

تحظى قضية «المصطلحات» باهتمام المتخصصين في بعض الحقول المعرفية في عالمنا العربي، ويتجسّد ذلك في عقد عدد من المؤتمرات والندوات وكتابة مئات الأبحاث والمقالات والكتب التي تتدارس بعض المسائل المتعلقة بالمصطلح وتحاول معالجة إشكالياته من زوايا لغوية وأدبية وأصولية ومنهجية وفكرية، وهنالك قناعة فكرية متجذرة - بأقدار مختلفة - في مشهدنا الثقافي بأن المفاهيم والمصطلحات التي يستخدمها الخطاب العربي المعاصر لا تعكس الواقع العربي ولا تعبر عنه، فهي إما مستوردة من الفكر الأوروبي أو من التراث العربي القديم[123]، ويشير البعض إلى أن عدداً من الباحثين العرب طالبوا منذ مطلع السبعينيات من القرن العشرين بتطوير مفاهيم وتصورات لوصف الواقع العربي وفهمه، لإيمانهم بأن

---

(123) الخطاب العربي المعاصر- دراسة تحليلية نقدية، د. محمد عابد الجابري، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1982م.

«ترسانة المفاهيم الغربية لم تعد قادرة على تحقيق ذلك»[124]، ومع تلك الإسهامات الجيدة؛ يمكننا - وبحسب رصدي للأطروحات البحثية (الأكاديمية) والفكرية - تقرير أننا ما نزال نفتقر إلى حديث أكثر عمقاً وأصالةً وسخونةً وإقناعاً بضرورة ابتكار المصطلحات؛ باعتبارها حتمية فكرية ومنهجية لاستعادة العافية الفكرية التي يجب أن تسبق أي نهضة حضارية، فالمجتمع لا يمكن أن ينهض ويزداد ذكاؤه الجمعي وتتحسن ممارسته الإبداعية ما لم يمتلك منظومته المصطلحية وإطاره المفاهيمي الخاص به، فأنت ولا شك تعجز عن حياكة ثوب لك من نسيج لا تملكه؛ وإن سحرتك «ألوان خيوطه» وأعجبتك «ليونة ملمسه»!

والمجتمعات التي تؤمن أنها تملك إطاراً خاصاً يضبط عملية تحضّرها ويراقب حركة تمدّنها -كالمجتمعات العربية والإسلامية- يجب أن تمتلك مخزوناً كافياً من المصطلحات العميقة؛ التي يصدق عليها أنها مصطلحات تعمل كـ«أدوات تفكير»؛ لا مجرد كلمات أو أوعية لغوية تنقل محتوى علمياً أو تعكس اسماً لآلة أو اختراع جديد، وضعف القدرة على نحت تلك المصطلحات إشكالية كبرى نعيشها بل ونتعايش معها في هذا الزمن الصعب الذي بتنا فيه «نستورد» مصطلحات الآخر - وبالذات الثقافة الغربية-، لاسيما أن الكثير من مفكري المستويين الأول والثاني لا يفرقون بين تلك المصطلحات التي يسوغ نقلها وتلك التي لا يسوغ؛ مما يجعلهم

---

(124) انظر: التبعية الفكرية والاستقلال المعرفي، د. السيد الحسيني، في: التبعية الثقافية، تحرير د. أمينة رشيد، القاهرة دار الأمين، 1995م.

«يورطننا» في نقل مصطلحات ذات بعد إشكالي إيديولوجياً أو منهجياً، مع سعي بعضهم إلى تسويق تلك المصطلحات - بكل سطحية منهجية وفكرية - متذرعين بأطروحة «ألاّ مُشاحة في الاصطلاح»، حتى ولو ترتّب على ذلك «النقل الميكانيكي» للمصطلحات الغرق في إشكالياتها أو الاختناق في جدلياتها التي لا تنتهي، فتلك الأطروحة قد اكتسبت شرعيتها يوم أن كان الجدل محتدماً فيما بيننا، أما الواقع الذي نحياه والذي يعكس حالة من «التسوّل المصطلحي»؛ فإنه يدفع باتجاه أطروحة معاكسة «أنه ثمة مشاحات كبيرة وكبيرة»(125) أو على الأقل التحفظ على الأطروحة الأصلية حال اضطرارنا لجلب مصطلحات إشكالية كالديموقراطية والليبرالية والمجتمع المدني والبنيوية والتفكيكية والحداثة وما بعد الحداثة، مع ما يقرره الواقع الفكري بأننا ننشغل في معارك طاحنة فيما بيننا حول جوهرها وماهيتها ومدى مشروعيتها ودرجة ملاءمتها لثقافتنا ومناسبتها لأوضاعنا ومقاساتنا، مع أننا بشيء من التدقيق الفلسفي والتمحيص المنهجي نجد أن كثيراً من تلك المصطلحات تنطوي على إشكاليات ضخمة مما يجعلها «معطوبة» من الناحية النظرية أو العملية؛ فتلك المصطلحات «المُستجلبة» ذات بعد جدلي ومعانٍ فضفاضة في بيئتها الأصلية، ويترتب على ذلك نتيجةٌ خطيرةٌ

(125) أنظر مثلاً: الخصوصية الحضارية للمصطلحات، : د. محمد عمارة، في: د. عبدالوهاب المسيري، إشكالية التحيز - رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1418هـ، ص 25-43؛ ، إشكالية المصطلح بين النظرية والتطبيق، نور الهدى لوشن، التجديد، س 8، ع 16، ، 2004م، ص 145-164.

جداً، حيث لا نعيش كمجتمعات مستوردة للمصطلحات إشكالياتنا وتحيزاتنا نحن فحسب بل وإشكاليات وتحيزات الآخر[126]! وهذا سبب رئيس - في نظري- من أسباب «البلادة الفكرية» في مجتمعاتنا العربية المعاصرة، فنحن كمَن يثقله دَيْنٌ كبير فلا يطيق له سداداً ومع ذلك يجازف ويتحمل دَيْنَ غيره، لتزداد ديونُه وتغلبه همومه، فيعجز عن هذا وذاك!

دعونا نأخذ بعض الأمثلة لكي نستبين حجم الإشكالية الكبرى التي نعيشها ونتعايش معها للأسف الشديد، فعندما جلبنا مصطلح الديموقراطية، ظللنا نتعارك بضعة عقود حول ماهية المصطلح ومدى مشروعية استخدامه ومدى ملاءمته لنا وغرقنا في بحر لُجاجٍ من إشكاليات ذلك المصطلح الأيديولوجية وجدلياته وتحولاته التاريخية في ميادين الآخر وثقافته، وقد استهلكنا كثيراً ذلك العراكُ الثقافيُّ وأوهن قدراتنا على التفكير الخلاّق في جوهر القضية، فبدلاً من الاشتغال بلب القضية وهي كيفية تعميق المشاركة السياسية لمجتمعاتنا العربية بقصد ترشيد القرارات وتحقيق العدالة والمراقبة والمحاسبة والشفافية؛ على أن يتم تحقيق ذلك المطلب في ظل أوضاعنا وإشكالياتنا وتحيزاتنا التي تخصنا والتي من بينها -مثلاً- الوضع القبلي والمزاج العربي الخاص في المجاملات والمناورات الاجتماعية والسياسية فضلاً عن الإطار الخاص بالسياسة الشرعية المتعلقة بحقوق الحاكم كالبيعة وغيرها... نعم لقد انصرفنا عن ذلك كله، وألزمنا أنفسنا طواعية بحل إشكاليات المصطلح الجدلية

(126) سبق لنا استعراض إشكالية التحيز في الجزء الثاني من الكتاب.

الخاصة بالآخر، فصرنا خبراء في إشكاليات الآخر؛ جهلاء في إشكاليات الذات؛ ليس ذلك فحسب، بل وبتنا مرتبطين بما يترتب على المصطلح من لوازم قانونية ومؤسساتية وإجرائية، فعطّل ذلك آلةَ الإبداع، وتوهمنا أنه يلزمنا بناء «القبة البرلمانية» بالحجم ذاته واللون ذاته والتصميم ذاته؛ مع تطبيق نفس القوانين والأساليب والعمليات «الديموقراطية».

وأجزم بأننا لو صرفنا عُشر «الجهد الثقافي» الذي أهدرناه في تلك المعارك الثقافية - غير الصحية - لأمكننا ابتكار منظومة مصطلحية متكاملة عميقة وأصيلة، كيف لا ونحن نمتلك إطاراً مفاهيمياً شاملاً، يشكّل فضاءً ليس رحباً فحسب، بل ومتمدداً مما يجعله يتسع، لا بل يرحب بالخيال الخلاّق الذي يطوّح بالتقليد وينسف القوالب الجامدة في تاريخية التطبيق أو جغرافيته. فمثلاً في القاموس السياسي نجد أن لدينا مصطلحاً أصيلاً - وهو مصطلح «الشورى»-، والذي يسعنا أن نتعاطى معه كوعاءٍ قابل لإعادة التشكيل والقولبة؛ ومنطلقٍ للإبداع في اشتقاق مصطلحات أصيلة جديدة؛ تتناغم مع معطيات المرحلة التي نعيشها، والمصطلح الذي نبدعه أو نطوّره لا ينطوي على إشكاليات الآخر ولا على تحيزاته، وإنما ينطوي على إشكالياتنا نحن وتحيزاتنا نحن، نعم ثمة إشكاليات وجدليات حول مصطلح الشورى بمفهومه التاريخي القديم، كإشكالية مدى إلزامية الشورى أو ما يُعرف بمسألة «الشورى أهي مُلزمة أم معلمة، ولكنها إشكالياتك أنت، وبالتالي فهي جديرة بأن تبذل فيها قصارى جهدك؛ كمن يستثمر في أرضه ويزرع في حوضه!

ويتعين عليّ إعادة التذكير بمسألة هامة وهي أنني سقت مصطلح

الديموقراطية وأنا مدرك بأنه قد خف الجدل الثقافي حوله وانتزع لنفسه موضعاً - نختلف في تقديره - في أدبياتنا العربية والإسلامية بعد أن نال منا وشتّت جهدنا وأخمد إبداعنا في الفضاء السياسي، والمصطلحات الأكثر جِدةً في سوقنا الثقافي يُراد لها أن تعبر مع ذات الممر الضيق وأن تجتاز المفاوز الإيديولوجية والمنهجية وأن تغتال الذاكرة التاريخية وتتجاهل المشهد الثقافي المعاصر بتشكّلاته وتعقيداته الفكرية المختلفة.

والهندسة الاجتماعية - وخصوصاً في مرحلة التشخيص- تفتقر إلى مجموعة متماسكة من المصطلحات العميقة والأصيلة؛ والعمق لا يتحقق إلا إذا كان المصطلحُ قابلاً لأن يكون أداة تفكير وتحليل وليس مجرد كلمة «حسناء» تتزين في عيوننا وتتراقص في رؤوسنا حتى وإن كانت «جوفاء» «بلهاء»!

والأصالة لا تتحقق إلا إذا أفلحنا في نحت المصطلح من صخورنا وأنبتناه في تربتنا، عندئذ نكون قادرين على تشخيص أوضاعنا بمقاساتنا ووفق ثقافتنا وأمزجتنا، مع اشتغالنا بإشكالياتنا وتحيزاتنا نحن دون إشكاليات الآخر وتحيزاته.

ولا يطيق ابتكار المصطلحات وسبكها - بشكل رئيس - غير مفكري المستوى الثالث لقدراتهم الفلسفية والمنهجية والفكرية الهائلة، مع إمكانية إسهام بعض مفكري المستوى الثاني في ذلك خاصة في مجالات تخصصهم، بشرط تدريبهم على الصناعة الاصطلاحية وإقناعهم - وهو أهم - بضرورة الاشتغال بذلك، وهنا نؤكد على ضعف إسهام المفكرين العرب المعاصرين في صناعة المصطلحات العميقة من جهة وزهدنا باستخدام بعض المصطلحات

المبتكرة وتسويقها من جهة ثانية؛ مما يلجئنا للأسف إلى خزانة الآخر الممتلئة بالمصطلحات والمفاهيم العميقة والسطحية على حد سواء!!

وأحسب أنه يحسن بنا - إن لم يتعين علينا منهجياً - أن نورد بعض الأمثلة على المصطلحات التي نحتها بعض مفكري المستوى الثالث ليضيفوا أدوات جديدة للتفكير والتحليل، فمثلاً نجد العلاّمة المفكّر مالك بن نبي وهو من أبرز من نحت مثل تلك المصطلحات في ضوء مشروعه الفكري المتماسك، والذي احتوى على قاموس مصطلحي في غاية الثراء والعمق، فبعد دراسة مالك بن نبي المستفيضة للعالم الإسلامي إبان حقبة الاحتلال المباشر نطالع في قاموسه: مصطلح «القابلية للاستعمار»؛ والذي يشير إلى حالة توصيفية دقيقة لحالة الشعوب «المرشَّحة» أو «المستحِقة» لأن تُحتل من قبل الآخرين، ومصطلح عميق كهذا لا ريب أنه مما يزيد ذكاءنا الجمعي، فبدلاً من أن ننظر بغباء جمعي للاحتلال «أو الاستعمار!» على أنه سبب للتخلف والانحطاط في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، ينفذ التحليل المتعمق ليتغلغل في جوهر عملية الاحتلال في جوانبه المختلفة: المجتمع القاهر والمجتمع المقهور وأداة القهر وزمن القهر ومكان القهر، ليخلص إلى أداة تفكير جديدة تنظر للاحتلال كنتيجة وليست سبباً لتخلف المجتمع المقهور، أي أن المجتمع المقهور يتوفر على عوامل تمكّن المجتمع القاهر من بسط نفوذه ومد سطوته عليه، وبهذا النوع الراقي من التفكير الاستبصاري يتمكن المجتمع المقهور من تحديد الفعل الحرج إزاء الاحتلال، والذي لا يتمثل البتة في «لعن» المحتل ولا في شتمه أو تمزيقه بـ«الكلام» الفارغ

والممتلئ! وإنما يتمثل الفعل الحرج في الانكفاء على الذات من أجل تمزيق عوامل التخلف الذاتية؛ والتي تتجسد في حالات الاغتراب الفكري، والانهزام النفسي، والكلالة الثقافية، وافتقار المجتمع للقيادات السياسية والفكرية الكارزمية؛ تلك القيادات التي تطيق إعادة اللحمة في نسيجه الاجتماعي وتعبئته بتحدٍ حضاري في ظل ثقافته ومزاجه، مما جعله - آنذاك - يستحق وبكل جدارة لأن ينال حظه من القهر والاحتلال!

ومن جهة ثانية وفي إشارة إلى مكونات أخرى للمعادلة الحرجة، يؤكد مالك بن نبي على أن المجتمع القاهر «(الغرب) ما كان له أن يحقق ذلك إلا بعد أن «استشرق» فينا ودخل في ضلوعنا واستكشف ما في أجوافنا، وفي هذا إشارة إلى «الزمن الحرج» و«المكان الحرج» الذي أوقع الغرب في سياقهما «فعله الحرج»، وتلك الإشارة البارعة لمالك نجدها وهو يقول إن الاحتلال أو الاستعمار: «لا يتصرف في طاقتنا الاجتماعية إلا لأنه درس أوضاعنا النفسية دراسة عميقة، وأدرك منها مواطن الضعف، فسخّرنا لما يريد كصواريخ موجهة، يصيب بها من يشاء، فنحن لا نتصور إلى أي حد يحتال لكي يجعل منا أبواقاً يتحدث فيها، وأقلاماً يكتب بها، إنه يسخّرنا وأقلامنا لأغراضه، يسخرنا بعلمه وجهلنا». [127] وهذا ما حدا به إلى المطالبة بحركة علمية فكرية تتمكّن فيها مجتمعاتنا من «الاستغراب» فيهم، وقد استجاب بعضْ

(127) انظر: مالك بن نبي (1979م)، شروط النهضة، ترجمة عبدالصبور شاهين وعمر كمال مسقاوي، دمشق: دار الفكر، ص 55.

المفكرين لهذا النداء من خلال أعمال فكرية جادة تستحق الاهتمام والإنضاج.[128]

وفي هذا السياق أود التأكيد على أن المجتمع العربي والإسلامي وبعد أن نجح في التخلص من خنادق الاحتلال العسكري المباشر، يحتاج لأن يكون أكثر ذكاءً لكي يفلح في الانعتاق من ربقة التبعية الثقافية والاقتصادية والسياسية، من خلال قيامه بمنظومة من الأفعال الحرجة تجاه تلك التبعية لتمزيق إهابها، ويدخل في ذلك اتصاف المجتمع بقدر كافٍ من «الأنفة الثقافية»، والتي تعكس مستوى قناعة ودرجة قبول المفكرين العرب - ثقافياً ونفسياً وحضارياً - لتبني نماذج ونظريات ومصطلحات فلسفية وفكرية وعلمية لا تتناغم مع المركّب الحضاري العربي الإسلامي.

وفي رأيي أن مصطلح الأنفة الثقافية يجب أن يُنظر إليه كفعل حرج لإنجاح مشروع النهضة العربية الإسلامية، ذلك أنه يمكن أن يسهم في تصنيع قنطرة نجتاز من خلالها مرحلة التردد وانعدام الثقة في الذات، وهذا يتطلب أن نسارع في ضخ كميات كبيرة وكافية من الإقناع - الفلسفي والفكري والنفسي- بضرورة التحلي بالأنفة الثقافية عند ابتكار مصطلحات التشخيص الثقافي والهندسة الاجتماعية ونظريات البناء الحضاري وما يتعلق بها.

بقي أن نشير إلى أن قدرة مفكري المستوى الثالث في صناعة المصطلحات تعود إلى اتصافهم بجملة من القدرات الخاصة، والتي من بينها قدرتهم الفائقة على التعامل الذكي مع تعقد الظواهر

---

(128) انظر الدراسة القيمة للدكتور حسن حنفي، مرجع سابق.

الاجتماعية والإنسانية التي يعالجونها، مع عرض مقارنة منهجية بينهم وبين مفكري المستويين الأول والثاني.

يفتّتون التعقيد فيزداد ذكاؤنا الجمعي!

بين بساطة وتعقيد. . . نمضي في حياتنا ونحن نختلف في رؤية قضاياها ومشاكلها وتحديد منعطفاتها المختلفة، حيث يميل بعضنا إلى رؤية أغصان التعقيد والغموض التي تلف قضايانا ومشاكلنا؛ في حين لا يبصر البعض غير البساطة والوضوح. والحقيقة أن القضايا والمشاكل منها المركّب (المعقد) ومنها البسيط، وظاهرة التعقيد في القضايا تشير إلى تداخل عوامل كثيرة جداً في القضية من حيث أسبابها واتجاهها وارتباطها بقضايا أخر، مع صعوبة استكشاف أو قياس أثر بعض العوامل، ليس ذلك فحسب بل وصعوبة أو استحالة عزل أثر بعض العوامل عن بعض، كما أن ديناميكية القضية وتقلبها في حواجز الزمان والمكان يضيف للقضية طبقات من التعقيد ولفائف من الغموض!

هذا من جهة الذات الدارسة «الباحث/ المثقف»، أما من جهة الذات المدروسة «الموضوع» فيمكن القول بأن درجة تعقد القضايا لا تنبثق من الشيء ذاته فقط، بل قد تتعلق أحياناً بمستوى التعقيد الذي نلصقه نحن بقضية ما، فمثلاً عندما نكون أمام قضية معينة ونختار أن نصف أو نعالج تلك القضية بطريقة منهجية وتفصيلية آخذين في الاعتبار سيرورة القضية التاريخية وجغرافيتها وأثر الثقافة في بنيتها واتجاهها؛ إن اختيارنا لذلك النهج يعني أننا نميل إلى أن نتعاطى مع الوجه المعقد للقضية بخلاف لو قررنا وصف القضية بأبسط

الأوصاف والاكتفاء بدراسة بعض العوامل مع تجميد تاريخية القضية أو تهميش جغرافيتها أو تعطيل الجانب الثقافي فيها، فإن ذلك يعني أننا قررنا التعاطي مع الوجه البسيط للقضية، وعلى هذا يمكننا تقرير أن تصرفنا تجاه تحديد درجة تعقد القضية (المستوى الافتراضي للتعقيد) لا يؤثر على حقيقة تعقد القضية (المستوى الحقيقي للتعقيد) زيادة ونقصاناً؛ إذ إنها بمنأى عن اتجاهاتنا وتحركاتنا وأفعالنا تجاهها!

وبخصوص التعامل مع التعقيد الذي يلف الظواهر الاجتماعية والإنسانية، يختلف الناس في ذلك اختلافاً جلياً، من جراء اختلافهم في أنماط تفكيرهم وشخصياتهم وتنوع تركيبتهم الفكرية، وأحسب أن النقاش حول تلك المسألة شبه معدوم في ساحتنا الفكرية، الأمر الذي يؤكد على أهمية تناولها بشكل تحليلي مع مناقشة الفروقات الجوهرية بين مفكري المستويات المختلفة في هذا الجانب، وذلك كما يلي:

سطحية التبسيط: من البساطة إلى البساطة!

يتضايق مفكرو المستوى الأول عندما يواجهون نوعاً من التعقيد أو الغموض في القضايا أو المشاكل التي يعالجونها، أي أنهم لا يطيقون - نفسياً وفكرياً - التعامل مع التعقيد والغموض، ويلجئهم ذلك النمط من التعامل إلى سلوك انسحابي؛ يتجسد في حالتين اثنتين: إما بتبسيط القضايا والمشاكل المعقدة - وهو الأكثر والأخطر - أو تجاهلها وعدم التطرق لها، وفي حالة التعاطي مع تلك القضايا والمشاكل، يكتفي أولئك المفكرون «باصطياد» بعض البيانات

والمعلومات المحدودة، والتي تُبرز لهم جزءاً من الصورة، فيتوهمون أنهم قد تمكنوا من الصورة واستوعبوها كلها، وهذا يجعلهم يتورطون في إصدار حكم - وربما بشكل جازم وحازم - على «الكل» بناء على «الجزء»! كما أن بعضهم يوجِّه قدراً من التهكم والسخرية لكل من يشير إلى تعقد أو غموض هذه القضية أو تلك... أي أنهم «مُبسّطة مُحقّرة»!

وفي هذا تسطيح جلي للقضية أو المشكلة التي يتصدون لها، حيث إن نهجهم التبسيطي الذي يسلكونه - إن بوعي منهم أو بغيره - لا يمكنهم من لمس جوهر القضية ولا الوقوف على بواعثها الكبيرة، فهم كمن حام حول «طريدة»، فأعيته وخلّفته وراء ظهرها، فلما شقّ عليه الوصول إليها رماها بسهم طائش علّه يصيب منها شيئاً... ليرجع إلى قومه بشيء ولو دم أو ريش!... ونستطيع أن نجمل القول في أولئك المفكرين بأنهم لا يستطيعون التعايش مع التعقيد أو الغموض - وهو مقوم رئيس للإبداع -، مما يفقدهم أي قدرة على تفتيت التعقيد، بل إن التعقيد هو الذي يفتّت جلدهم على البحث ويذيب عمقهم... ليراوحوا مجيئاً وذهاباً من البساطة وإليها!

عمق التعقيد: من البساطة إلى التعقيد!

يمتاز مفكرو المستوى الثاني بأنهم يتوفرون على قابلية نفسية وفكرية للتعاطي وإلى درجة كبيرة مع التعقيد والغموض، وهذه الصفة تشجعهم على بذل جهود فكرية ضخمة من أجل إذابة التعقيد وإزالة الغموض، ويجمعون من أجل ذلك أكبر قدر ممكن من البيانات والمعلومات وبدرجة عالية من الانتظام؛ ليخضعوها للتحليل

المنهجي التفصيلي؛ على نحو يُغرقهم - غالباً - في كمّ هائل من الفرضيات والاحتمالات والنتائج؛ يفقدون بعدها القدرة على الانفكاك من «قبضة التعقيد»؛ مما يصبغ طروحاتهم ونتائجهم بقدر كبير من التعقيد والغموض، الأمر الذي يقلّل من درجة العمق الذي يَرجع بها أولئك المفكرون من رحلة البحث والتأمل، فمثلاً نجد أن بعض مفكري المستوى الثاني - وخاصة الأكاديميين - يستقصون ويجتهدون في بحث مسألة فيجمعون البيانات ويحللونها ويصلون إلى نتائج ويكتبون أبحاثاً، غير أنهم لا يستطيعون - غالباً- لملمة أشتات الحقائق أو «كبسلة» النتائج التي توصلوا إليها بشكل مكثّف من خلال ضغطها في مصطلحات أو نماذج أو نظريات محددة، مما يضطرك كقارئ أن تجهد نفسك في التنقيب في ثلاثين صفحة أو تزيد؛ جمعاً لأشلاء الحقائق المتناثرة في أبحاثهم. . . أي أنهم يتخلصون من قيود البساطة لكنهم لا ينعتقون من خيوط التعقيد! وحالهم في هذا كحال من رَمق «طريدةً نفيسة» فانبعثت نفسه لاصطيادها؛ فراح يطاردها ويمنّي نفسه بها، حتى نال كل منهما من الآخر، فانطرحا على الأرض بعد أن قذف بسهمه صوبها؛ فلا يدري أصابها أم لا . . . غير أن الذي يدريه حقاً أنه تمدّد على الأرض، لا يطيق حراكاً ولا حوراً!

عمق البساطة: تفتيت التعقيد!

يتسم مفكرو المستوى الثالث بمهارة عالية في التعامل مع التعقيد والغموض، لا بل ينجذبون إلى الانغماس في التعقيد والاقتيات على الغموض وهم يعالجون القضايا والمشاكل المعقدة؛

فيجدون لذة كبيرة في هضم التعقيد ثم إعادة تفتيته إلى مكوناته الأساسية، ويعود ذلك إلى قدرتهم الفائقة على «إزاحة» البيانات والتفاصيل غير الهامة «غير الحرجة»؛ ليبقوا على البيانات والتفاصيل الحرجة فقط، وهذا يمنحهم قدرة على المضي قدماً في أغوار التعقيد ليصلوا إلى أعلى درجة ممكنة من العمق، وبعد أن يظفروا بالجوهر لا يَبقون داخل أحشاء التعقيد بل يخرجون إلى السطح وهم يحملون «العمق البسيط»، ثم يحيلونه أو «يكبسلونه» بتفكيرهم الخلاّق وقدراتهم الابتكارية إلى: مصطلحات عميقة تنضاف إلى أدوات التفكير المتاحة؛ أو صور مجازية؛ أو نموذج أو نظرية تتسم بالعمق النظري والبساطة في بنيانها وإطارها المفاهيمي وربما الإجرائي أيضاً... وتحقق أكبر قدر ممكن من البساطة العميقة لمفكري المستوى الثالث يتناسب طردياً مع قدرتهم وبراعتهم على اصطيادهم الحقائق... ذلك أن الحقائق هي أبسط شيء في الوجود، وإنما التعقيد ينبع من تفسيراتنا واجتهاداتنا التي نحاول من خلالها أن نمسك بتلابيب الحقائق، فمثلاً مرض السرطان كتبت حول أسبابه آلاف الأبحاث والدراسات والكتب والحقيقة تكمن ربما في كلمة واحدة أو بضع كلمات توقفنا على الأسباب الحقيقية وراء «براعة» فيروس السرطان في التشكل المتجدد على نحو يستعصي توقعه على ردار العلاجات الحالية!

وقدرة مفكري المستوى الثالث على الظفر بالعمق البسيط تضفي على طروحاتهم قدراً كبيراً من الكارزمية والتي تُغري الكثيرين لتبنّي مصطلحاتهم ونماذجهم ونظرياتهم! وحالهم كحال من تقع عينه على «طريدته التي يهواها»، فتجيش نفسه ويجيّشها، فيمتطي صهوة جواده

ويرقبها عن كثب حين تسير وحين تستريح وحين تغفو، ليعرف أين ومتى يمطرها بسهامه من كنانته الممتلئة؛ فيرجع بالصيد وهو موفور النفس مستجمع القوى، قادر على تهيئتها وطهيها وتقديمها شهية طيبة. . . أي أن مفكري المستوى الثالث يتجاوزون تخوم البساطة إلى حُدود التعقيد ليعودوا مرة أخرى إلى البساطة، ولكنها بساطة عمق لا بساطة سطحية، وهي لعمري أعمق أنواع العمق!

وبساطة العمق هذه تقتضيها الحياة المعاصرة التي «تكدّرت» بالتعقيد - من جراء عوامل كثيرة لا يسعنا بسطها الآن -، وهذا التكدير يفسّر سر مطالبتنا للدخول في رحم التعقيد ووجوب تحمّل معاناة تفتيته؛ بحثاً عن جواهر القضايا وبواعث المشاكل الكبرى؛ لنرجع من ثم ونحن نحملُ البساطةَ العميقة. . . هذا قدرُنا الذي أرى أن نواجهه بجسارة نفسية وأن نحشد له طاقتنا الفكرية من أجل تفتيت التعقيد الذي يحيط بنا من كل جانب، وهذه المسألة (أي ظاهرة تكدير البساطة) لم أقف البتة على من ينبّه على خطورتها ويكشف ماهيتها وأسبابها، فضلاً عن تلمّس سبل الخروج من إشكالياتها وآثارها على فعاليتنا الفكرية ونهجنا الإبداعي، وهذه الإشكالية ستستمر حتى نستعيد القدرة الكاملة على إعادة تركيب حياتنا بشكلها الصحيح في ميادين الروح والفكر والجسد؛ نعيدها بناءها بعيداً عن كل ما يعكّر صفوها ويشوّه بهاءها ويزيل دفئها ويغتال تلقائيتها!!

5

من يغذي ذكاءنا الجمعي بـ (سلّم أولويات ذكي)؟

تمتاز المجتمعات الأكثرُ ذكاءً بقدرتها الفائقة على ممارسة واعية وناضجة للتفكير الاستبصاري على نحو يمكّنها - في سياق هندستها للمجتمع - من التحديد الدقيق لمكونات المعادلة الحرجة بأبعادها الخمسة والتي تشمل: الحدث الحرج، والفعل الحرج، والزمان الحرج، والمكان الحرج، والبعد الحرج، مما يجنّبها دفع تكاليف باهظة، ويُعينها على تلمّس السبل القاصدة الموصلة إلى التحضّر في ظل ثقافتها وأوضاعها ومزاجها.

أما المجتمعات الأقل ذكاءً فحدّث ولا حرج عن حجم الخسائر في المال والوقت والجهد والتموضع الحضاري الخاطئ من جراء انعدام أو ضعف قدرتها على التعاطي مع المعادلة الحرجة، لتبقى أوضاعها كلها أو أكثرها حرجة!

ومما يتصف به مفكرو المستوى الثالث أنهم قادرون لا على المحافظة على مستوى الذكاء الجمعي فحسب، بل وعلى زيادة مستوياته من خلال قدرتهم الفائقة على ممارسة التفكير الاستبصاري ومن ثم اكتشاف مكونات المعادلة الحرجة، والتي تُظفرهم بـ«جواهر

القضايا»؛ بعد أن يزيحوا كمية هائلة من التفاصيل غير الهامة (أو غير الحرجة) - والتي قد يتعلقُ أو يغرقُ بها غيرُهم - ليُبقوا على الجوانب أو السّمات الجوهرية «الحرجة» للقضية محل التفكير، هذا بجانب توفير بعض المقومات والاشتراطات الأساسية للممارسة الإبداعية.

ويمكننا الإشارة إلى بعض ملامح القدرة الهائلة لأولئك المفكرين على زيادة الذكاء الجمعي من خلال التركيز على أبرز نقاط القوة والتفرد لديهم في الجوانب التي تظهر قدراتهم الإبداعية من خلال النقاط التالية:

صناعة سلّم أولويات ذكي!

نتوهم كثيراً حينما نعتقد بأن الذكاء الجمعي والنهج الإبداعي لمجتمعنا العربي المعاصر يمكن أن يرتفع من خلال إضافات هامشية أو تطويرات أو تحسينات يسيرة في ميادين التنمية المختلفة، كلا؛ هذا لا يتصور حدوثه البتة، فالقضية ليست زيادة معدلات النمو الاقتصادية أو رفع مستويات الرفاهية بمؤشراتها الاقتصادية «الضيقة».

نعم، فالقضية أكبر وأعقد من ذلك بكثير؛ ذلك أن الزيادة «الملموسة» في ذكائنا الجمعي تتطلب إحداث «قفزة نوعية» في طريقة التفكير الجمعي من خلال ممارسة واعية لمستويات راقية من التشخيص والتحليل وتوليد الأفكار والبدائل من خلال التفكير الاستبصاري والخلاّق، وهذا يتأتى - بشكل رئيس - من خلال القدرة الفائقة لمفكري المستوى الثالث في المجتمع على تحديد: أي القضايا أو المشاكل يجب أن نتصدى لها الآن؟ وأيها يسعنا

تأجيلها «الأحداث الحرجة»؟ وما التصرف الأرشد الذي يجب أو ينبغي فعله إزاء تلك القضايا والمشاكل «الفعل الحرج»؟ ومتى يجب إيقاع الحل «الزمن الحرج»؟ وأين «المكان الحرج»؟ وما هي العوامل الأكثر تأثيراً «البعد الحرج»؟

وهذا يعني أن ذكاءنا الجمعي لا يمكن أن يَرتفع إلا بعد امتلاكنا لـ«سلّم أولويات ذكي»، نتفق على خطوطه العريضة؛ من حيث بنوده وتكاليفه وما يجب فعله وما لا يجوز فعله؛ وذلك في ضوء مشروع حضاري «طموح» و«متفائل»، و«جذاب» و«أصيل» في آن واحد. إذ نتمكن آنذاك من إقناع القيادات السياسية والفكرية والاجتماعية وبقية أفراد المجتمع وإطلاق طاقاته الكامنة باتجاه بلورة برامج الهندسة الاجتماعية وفق تلك الأولويات، مع وجوب ضخ كميات كافية من الإيمان بأنه يسعنا تشكيل مستقبلنا بالصورة التي تحقق وجودنا ومصالحنا وتطلعاتنا، متمثلين للشعار الذي يقول: اصنع مستقبلك قبل أن يصنعه لك الآخرون![129]

أفلا نصنّع مؤشرات تنموية أصيلة!

سلّم الأولويات الذي يجب أن يُسترشد به عند تنفيذ عمليات الهندسة الاجتماعية والبناء الحضاري لمجتمعاتنا العربية والإسلامية سوف يترتب عليه بعض النتائج، والنتائج تحتاج إلى معايير أو مؤشرات (محكّات) قياس لتحديد درجة النجاح في تحقيق الأهداف

(129) انظر: الدراسات المستقبلية ومشروع مصر 2020، إبراهيم العيسوي، كراسات استراتيجية، القاهرة: مؤسسة الأهرام، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، 2000م.

العليا لتلك الهندسة ولذلك البناء، ومما يجب التأكيد عليه أن المجتمع العربي لا يمكن زيادة ذكائه الجمعي دون ابتكار «مؤشرات تنموية أصيلة» - ذات طابع كمي وكيفي - بحيث تنبع من منطلقات المجتمع الدينية وإطاره الثقافي ومزاجه العام، ذلك أن المجتمع الأكثر ذكاءً لا يعتمد البتة على مؤشرات غيره في التنمية والتفوق، لإيمانه بتميزه على نحو يجعله «يصنع» له مؤشرات تخصه وتقيس تفرده عن غيره وبمنظاره هو، والاعتماد على «الآخر» في قياس التفوق مسألة مستهجنة حتى على مستوى الأفراد، ذلك أننا كبشر أو أفراد لا نستقي من غيرنا مؤشرات تؤكد تفوقنا في هذا المجال أو ذاك، وإنما تنبثق من ذواتنا مؤشرات تخصنا ونؤكد من خلالها على تحقق ذواتنا وتفردنا عن غيرنا، والمطالبة ببناء تلك المؤشرات الخاصة بنا لا يعني استبعاد كافة المؤشرات التي يستخدمها الآخر، كلا؛ بل يسعنا تطبيق بعضها والتي تتميز بالعمق النظري والجودة العلمية والضبط الإجرائي؛ بشرط ألا تتضمن أبعاداً أيديولوجية؛ متنافرة مع إطارنا الثقافي، وألا ترتبط بمزاج الآخر الخاص به.

ونلفت النظر إلى ثلاث قضايا خطيرة حول مسألة قياس أو تقييم أو وصف مستوى التنمية/ التخلف في مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

القضية الأولى أننا نستطيع أن ندرك دون عناء مدى تمسك جملة من المثقفين والباحثين العرب بالنظرة المادية لمسألة التنمية/ التخلف حيث نشهد ارتهاناً كبيراً في أحضان «المادي»، وهذه نكسة كبيرة في طرائق التحليل والتفكير ولها علاقة بطريقة أو بأخرى بما أسميناه بـ«الأنفة الثقافية». ولعلنا نورد بعض النصوص لبعض المثقفين العرب التي تؤكد على وجود ذلك الارتهان، فالدكتور إبراهيم بدران

- مثلاً - يقول: «التخلف حالة تاريخية معمقة قابلة للقياس بموجب معايير مرجعية. وهي حالة تطبع المجتمع بكامله أو بأجزائه أو شرائحه بطابع انخفاض وتدنٍّ كبير في الإنتاج السلعي والخدمي والمعرفي، وهو تردٍّ نوعي وكمي في الوقت عينه. كما تطبع المجتمع بانخفاض إنتاجيته بسبب بدائية أنماط الإنتاج وعلاقاتها، وبسبب غياب الاستثمار في تطوير وسائل الإنتاج...»[130].

القضية الثانية وهي نتيجة للأولى ومؤشر على وجودها، وهي أن تغليب «المادي» دائماً ما يكون على حساب «الاجتماعي» و«الإنساني» بل و«الديني» و«الثقافي» بدرجة أو بأخرى. ومما يجعلنا نتلمس تلك النتيجة بكل وضوح أن أولئك المثقفين والباحثين العرب حال إيرادهم لبعض المعايير أو المؤشرات اللامادية (الاجتماعية والإنسانية ونحوها) نلحظ أن تلك المعايير تقبع في ذيل القائمة وتظفر بالحد الأدنى من العناية والتحليل[131]، والكارثة التي يجب أن نعترف بها هي أنه لو حدث وغيّر المحلّلون الغربيون ترتيب تلك المعايير فأعلوا من شأن الاجتماعي أو الإنساني أو الثقافي لرأيتنا نتقاطر لإعلان لحظة إعادة الأولويات وترتيب المعايير والمؤشرات وفق النظريات «التنموية الحديثة»!

القضية الثالثة هي الولع بالجانب الكمي والأساليب الإحصائية، وهذه قضية أحسب أن الكثيرين قد تورطوا بها ووقعوا في حبائلها

---

(130) النهضة وصراع البقاء - من مأزق التخلف إلى آفاق التقدم، د. إبراهيم بدران، المؤسسة العربية للتحديث الفكري والمركز الثقافي العربي، 2005م، ص32-33.

(131) انظر المرجع السابق.

وارتشفوا من رحيق إغرائها بوصفها «اللغة الموضوعية» للتحليل، فالتخلف ونقيضه التقدم - في رأي أحدهم - «لم يعد ظاهرة وصفية أو حالة ذهنية أو مسألة ثقافية بقدر ما أصبحت لها مفردات قابلة للقياس بالأرقام، وبالتالي فإن المقارنات تقوم الآن على أسس قيمية رقمية. . . . وهذا أدى إلى تطوير مؤشر عام لما يسمى التنمية البشرية Human Development Index»[132] وتأكيداً لهذا المعنى يقرر ذلك الكاتب بأن «النهضة في النهاية هي الانتقال من منظومة الأرقام الأدنى إلى منظومة الأرقام الأعلى، وفي غياب ذلك يقع الناشطون والإصلاحيون في وهم الأوصاف وضباب التعابير اللغوية».[133]

وهذه القضية لها خطورة كبيرة حيث إنها تؤدي إلى بعض النتائج الكارثية على طرائق التفكير والتحليل، فغلبة النمط الكمي يعني عملياً - ولا محالة - التلبس بحالة من السطحية، فالتحليل الكمي يجعل الباحث مرتهناً في محيط نظريات ونماذج الآخر الذي امتلك قدراً كافياً من «الأنفة الثقافية» مع قدرات فلسفية ومنهجية على تطوير إطارها المفاهيمي ومصطلحاتها وإجراءاتها، ليس ذلك فحسب بل وتسويقها وجعلها كما لو كانت «عالمية» أو «كونية» أو «إنسانية». كما أن الأساليب الكمية لا تتعدى المستوى الوصفي - بل والوصفي السطحي - وتعجز عن الوصول إلى المستوى التحليلي فضلاً عن التفسيري، لاسيما إذا كنا بإزاء ظواهر معقدة تتعلق بالإنسان ومحيطه

---

(132) د. إبراهيم بدران، المرجع السابق، ص 33-34.

(133) المرجع السابق، ص 35، وانظر تقارير التنمية الإنسانية العربية.

الاجتماعي. فالركون - المفرط أو غير الواعي- إلى لغة الأرقام يحمل بذور تسطيح، بل نراه يحمل حبوب تخدير، إذ قد يكتفي المحلل للشأن العلمي في بلد عربي أن يبرهن على أن البحث العلمي لم يصل إلى «رقم» المستوى العالمي كما في الولايات المتحدة الأمريكية واليابان ودول أوروبا الغربية، ويتغافل ذلك المحلل عن مدارسة نوع الأبحاث المنجزة أو نوع الأبحاث التي من شأنها الإسهام في تحقيق أهداف النهضة سواء من حيث مجالاتها أو موضوعاتها أو منهجيتها أو إجراءاتها أو سمات الباحثين وما إلى ذلك من القضايا الجوهرية التي تبحث عن: كيف ننفق الأموال على البحث العلمي؟ أكثر من بحثنا عن: كم أنفقنا؟ وما يتبعها من مقارنات بالنسب «العالمية»!

وعملية بناء المؤشرات التنموية الأصيلة - التي أومأنا إلى ضرورتها في مسيرتنا النهضوية - يقع عبئها الأكبر على مفكري المستوى الثالث لاسيما في مراحلها الأولى؛ والتي تتضمن التحليل الفلسفي لبُنية التخلف وجوهر التنمية، بالإضافة إلى تأسيس البناء المفاهيمي لتلك المؤشرات، ليأتي مفكرو المستوى الثاني ليكملوا المسيرة البحثية من خلال الإتيان على الجانب المنهجي والإجرائي والتطبيقي في بناء تلك المؤشرات. وقد يكون ملائماً أن نضع بعض الأمثلة لنوعية المؤشرات التي نُطالب ببنائها في محيط الهندسة الاجتماعية والبناء الحضاري لمجتمعاتنا العربية، وهي مؤشرات مبدئية تحتاج إلى إنضاج وتطوير ولكن يهمنا نسقها العام، فمثلاً يمكننا التفكير في استخدام بعض المؤشرات - النوعية والكمية - والتي قد يكون منها:

- معدلات الفعالية الروحية الإيجابية
- الأنفة الثقافية
- زيارة الأقارب
- معاونة المحتاجين وقضاء حاجاتهم
- معدلات التبسم
- إسعاد الآخرين
- القروض الحسنة بين الأفراد والمؤسسات
- الصدقات والتبرعات من حيث الحجم والمجالات التي صرفت فيها
- الأعمال التطوعية - التأنق الأخلاقي - الذوق الزواجي
- حالات الطلاق - التواضع
- معدلات القراءة
- التصالح مع الذات
- التأمل الكوني
- الشعور بالدهشة
- الملاحظة الذكية المستغرقة
- الشعور بالتحدي الحضاري
- العقلية المتسائلة - المرونة التفكيرية
- الانفتاح المشبّع بالأنفة الثقافية
- اعتناق الجودة كقيمة محورية
- المحافظة على الوقت
- إدمان النجاح

- تغليب المصالح الجماعية على الشخصية
- معدلات الرشوة
- استخدام الأدوات الصديقة للبيئة
- الاعتناء بنظافة البيوت وواجهات المحلات والشوارع
- معدلات غرس الأشجار والأزهار وتقليمها
- مراعاة الذوق الجمالي
- المخالفات المرورية
- عدد الآباء والأمهات في دور المسنين
- ابتكار مشاريع جديدة في المحيط الاجتماعي
- العناية بالحرف اليدوية
- الاهتمام بالثقافة الشعبية وتمظهراتها المختلفة
- تطوير أدوات وقياسات أصيلة وجديدة في التشخيص للمظاهر الاجتماعية
- مؤشرات في الرقابة الذاتية
- استصحاب القلق تجاه المستقبل بحيث يكون باعثاً على الاستعداد الذكي له.
- برامج تطوير الذات.

أليس رائعاً حقاً وأصيلاً صدقاً أن نقيّم مستوى الفعالية الروحية بشقها الإيماني والعملي ونحن نخوض معركة الهندسة الاجتماعية والبناء الحضاري لمجتمعاتنا العربية، أليس عظيماً أن نتدارس

مستويات التواصي والتماسك الاجتماعي من خلال بعض المؤشرات الاجتماعية التنموية التي تخصنا نحن دون غيرنا كالقروض الحسنة[134] التي نجود بها - أو هكذا يفترض - ونحن نتهلهل لأصدقائنا وأحبابنا مقتدين بتعاليم النبي العربي محمد بن عبدالله - عليه الصلاة والسلام - وبسيرة أجدادنا وآبائنا التي كانت الشهامة تملأ نفوسهم وتفيض النخوة من أبدانهم كالريح الطيبة. أفلا يسعنا أن نعتبر التراجع في الإقراض الحسن في مجتمعاتنا العربية المعاصرة «تخلفاً» اجتماعياً تنموياً، أي شيء نعمله وأي تنمية نتزعم لواءها ونحن نهدر هذه القيم الإنسانية العظيمة! وعلى هذا فقيسوا بقية مؤشراتنا التنموية الأصيلة!

التمترس الفكري والخيال الخلاّق!

يتسم مفكرو المستوى الثالث بأنهم يطيقون - فكرياً ونفسياً - التركيز على قضايا محورية ولفترات كافية، من خلال سلسلة من الملاحظات المتراكمة والرصد الذكي لخيوط القضية سواء في شق المرض أو العلاج، مع تأملات فلسفية متعمقة ومعايشة دؤوبة صادقة لسمات القضية وجوهرها. وهم لا يكتفون بهذا، بل يكثّفون الطرح - دون كلل أو استحياء - حول تلك القضايا؛ مع استيعاب كافة الزوايا والإشكاليات المحيطة بها. هذا اللون من «التمترس الفكري»

---

(134) ثمة نصوص كثيرة تؤسس أرضية صلبة للإقراض في البنيان الاجتماعي تؤكد أهميته وعظم ثوابه كما قال تعالى في محكم التنزيل: ﴿مَنْ ذا الذي يُقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له وله أجر كريم﴾ [البقرة: 245] وقوله ﴿إن تقرضوا الله قرضاً حسناً يضاعفه لكم ويغفر لكم﴾ [التغابن: 17].

حول عدد من القضايا المحورية يمنح أولئك المفكرين طاقة هائلة من «الخيال الخلاّق» الذي يبدّد الأطر المتوهمة ويتمرد على حدود التفكير التقليدي وينقطع عن الأنساق القائمة والتي يتوهم الكثير بأنه لا يسعنا الانفكاك عنها! مع أن اصطباغ التفكير بقدر كافٍ من المرونة يتيح لنا أن نُعيد تشكيل القضايا من جديد، ذلك أن الإبداع ومن خلال الخيال الخلاّق يأبى أن يستلم أو يتعامل مع القضايا والمشاكل بـ «قوالب جامدة» كما هو الحال في «التفكير العلمي» والذي يستخدمه مفكرو المستوى الثاني بكثافة، حيث يفكرون بطريقة مُمَرحلة خطية، تبدأ من تحديد ماهية المشكلة وأسبابها وتنتهي بتحديد البدائل واختيار أفضلها.

أما مفكرو المستوى الثالث فهم لا يفكرون بطريقة خطية وإنما بطريقة لا خطية تتيح لهم أن يطبّقوا خطوات التفكير بشكل مرن، أي أنهم يستخدمون الخيال الخلاّق في ابتكار حدود وماهيات جديدة للمشاكل والقضايا، وبعبارة أخرى نستطيع القول بأن هذا اللون من التفكير الخلاّق يمكّن المجتمع من النظر إلى المشاكل والقضايا القديمة بمنظار جديد وماهيات جديدة تقفز بالتفكير الجمعي خارج حدود التقليد إلى آفاق رحبة من الإبداع، بعد أن ينجحوا في الانحياز الضروري لثقافتنا وإطارنا الحضاري، مع القدر الكافي من الانفتاح على جميع الخبرات الإنسانية في كافة الميادين.

وأخيراً، أحسب بأننا في المجتمع العربي مُطالبون بالعمل الجاد للتعريف بمفكري المستوى الثالث وإسهاماتهم والاهتمام بأطروحاتهم وتحليلاتهم وإعطائها ما تستحق من الدراسة والتأمل والتراكمية والنقد والتطبيق، على أن يعاد تصميم سلّم أولويات الهندسة الاجتماعية

والبناء الحضاري في ضوء تحليلاتهم المتعمقة ونقدهم المنهجي ومرئياتهم المستبصرة، ليس هذا فحسب، بل يتعين علينا المسارعة في تطوير طرائق التفكير والتحليل لكافة المفكرين في المحيط الثقافي العربي، لتوسيع قاعدة أولئك المفكرين وتعميم الإفادة من مناهجهم وقدراتهم ومهاراتهم وسماتهم وإبداعاتهم الخلاقة.

ما وراء الإشكالية!

... وتبقى الإشكالية الثقافية الكبرى - في جزء رئيس منها - في كيفية التعاطي مع التراث العربي الإسلامي والحضارة الغربية المعاصرة؛ بمعنى هل نستمر في عملية «التلفيق» الثقافي، مع مراجعة لتلك العملية ونتاجها وآثارها؛ أم أننا مطالبون بالتوسع في عملية الاغتراف منهما في الوقت نفسه، لأن ذلك هو طريقنا الأوحد لفهمهما وتجاوزهما دون «اقتراف» خطأ التلفيق - كما يتصور البعض -، أما أننا بحاجة إلى سبيل جديد؛ نبلوره على نحو ما، وننفذه ونقيمه وفق منهجية علمية نقدية، وبأسلوب تكاملي تراكمي.

نعم، نحن بحاجة ماسة إلى ذلك السبيل الجديد، الذي يتمثل في الإيمان الجسور في «الإبداع»؛ الممزوج بالأنفة الثقافية، والمشبع بالتحيز الواجب نحو تراثنا العربي الإسلامي - بثوابته ومنطلقاته ومنجزه ونفسه الحضاري -؛ وبالقدرة الفائقة على التعرف على تحيزاتنا نحن وتحيزات الآخر التي تتسرب إلينا من جراء عمليات المثاقفة، مع جاهزيتنا الوجدانية والفكرية للتعارك مع تلك التحيزات بغية التخلص من أكبر قدر ممكن منها، بشرط الإفادة الشاملة

والمستوعبة للنتاج المدهش والقدرات الهائلة التي يتوفر عليها مفكرو المستوى الثالث في تفتيت التعقيد وصنع سلم أولويات ذكي بمؤشراته الكمية والنوعية وابتكار المصطلحات التي تعبّر عن احتياجاتنا الملحة للإبداع والعدالة والحرية وتكريم الإنسان وتنميته واحترام حقوقه.

وكل هذا لا يتأتي إلا إذا أقنعنا أنفسنا بأن نطوي إحدى أذنينا، لتنشغل أذهاننا - من ثم - بالكمّ الهائل المكدس من الأفكار والرؤى والمناهج والمصطلحات والمفاهيم والنظريات والنماذج والفرضيات والتجارب والمشاريع والآليات، كسبيل لمعالجة ذهنية ابتكارية، يتولد عنها نتاج إبداعي خلاّق؛ سواء كان في سقفه الأعلى الذي يصل إلى حد الجدة الكاملة أو الأصالة التامة أو الاختراع غير المسبوق؛ أو ما دون ذلك من سقوف التطوير والتحسين والإضافات الجوهرية لما هو موجود أو معلوم أو مكتشف. . .

هذا السبيل - على نحو ما فصلناه في ثنايا الكتاب - قد يكون مقنعاً إلى حد ما ولفئة ما، غير أن هذا الطرح - قطعاً - يحتاج إلى بلورة أعمق، كما يفتقر إلى حزمة من التشخيصات المتعمقة وإطار من المفاهيم والمصطلحات والأدوات المنهجية والإجرائية المتماسكة، والتي يسعنا أن نبدي تسامحاً كافياً معها في مراحل تشكلها ومخاض تطورها، وجلي أنني لا أطيق مجرد الادّعاء بإمكانية تقديم مثل تلك البلورة في هذا التشخيص المكثف، وإنما هي أفكار عامة مارست أو جهدت لأن تمارس نوعاً من اختراق حاجب «الإبداع» وملامسة حوافه واستكشاف بعض جواهره وخباياه، علّنا أن نرتفع بها إلى مستوى التأصيل والتسويغ والبرهنة.

وتبقى المهمة الأصعب في الدفع الحقيقي بالذات العربية - ذهنياً ووجدانياً - نحو ما وراء السلفية والليبرالية. . . متجاوزين كل ما من شأنه النيل من ذواتنا وثوابتها ومشروعيتها واستحقاقاتها وإمكانياتها في الإبداع، فكراً وممارسة. . . فهل من سبيل إليه؟!

عبد الله البريدي

السلفية والليبرالية

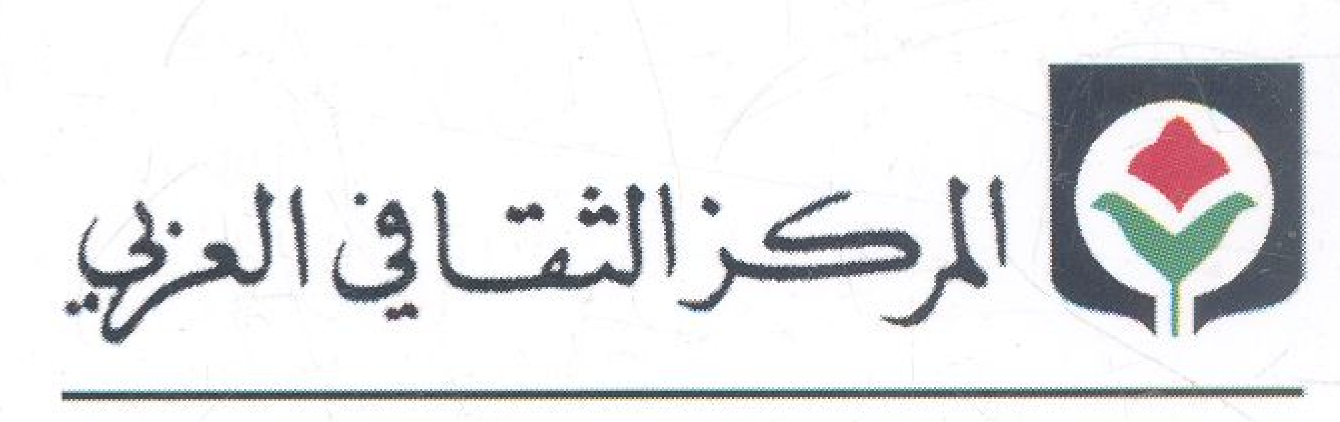
السلفيّة والليبرالية، تياران يتنافسان في المشهد الفكري والثقافي في مجتمعنا، ويصّور كل منهما أن لا سبيل للنهضة إلا سبيله، ولا طريق إلا طريقه، ولا نهضة إلا بمشروعه، بل ولا حياة إلا تلك التي يريد لمجتمعه أن يعيشها.

إن هذا المنطق يؤجّج الصراع بدل التعاون وينتج الإقصاء بدل التفهّم، وهو نسق عام في ثقافتنا المعاصرة، يعمل على قاعدة التقليد والمحاكاة، فمن جهة تقليد ومحاكاة لنماذج نأخذها من بلدان ومجتمعات أخرى، ومن جهة أخرى تقليد ومحاكاة لماضٍ نرسم له صورة كما نشتهي ونتمسّك بها.

إن هذا الصراع لا يبدع إلا في مزيد من الانقسام، وهو انقسام يتعمّق فإذا هي على مستوى النخبة التي يُفترض بها أن تقود المجتمع نحو النهضة، فإذا هي تقوده نحو الجمود.

نسعى في هذا الكتاب إلى تشخيص حالة الجمود، فالجمود يقتل الإبداع الذي هو سبيلنا الحقيقي نحو النهضة.





الدار البيضاء: ص.ب 4006 (سيدنا)
بيروت: ص.ب: 113/5158
www.ccaedition.com
markaz@wanadoo.net.ma

ISBN 978-9953-68-295-X

